Ph. Un. 443 h

Digitized by Google

<36616570080013

<36616570080013

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Schelling
Werke

I 1

151 g

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

# ſämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Erſter Band.

---

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

# Einleitung

in die

# Philoſophie der Mythologie

von

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

# Vorwort des Herausgebers.

Das nachfolgende Werk, das als erſtes aus dem handſchriftlichen Nachlaſſe Schellings, und zwar nach der Abſicht des Urhebers in Form von Vorleſungen, erſcheint, beſteht aus zwei Theilen. Der erſte (Vorleſung I bis X), enthaltend eine philoſophiſche Kritik der ſowohl wirklich hervorgetretenen, als überhaupt möglichen Erklärungsweiſen der Mythologie, iſt nicht erſt in den letzten Jahren aus der Feder des Philoſophen gefloſſen, er war ſogar in einer, zwar in der Anordnung wie in der Ausführung verſchiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinſtimmenden Darſtellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg ins Publikum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des ſel. Verfaſſers hat dieſer erſte, hiſtoriſche Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren ſeines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin ſelbſt, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philoſophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es ſich mit dem zweiten Theil (Vorleſung XI bis XXIV). Er iſt das Jüngſte, was Schelling geſchrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen ſollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein

Inhalt iſt die rationale Philoſophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den beſondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für ſich iſt, — die reine Vernunftwiſſenſchaft, deren Darſtellung dem Verewigten, nachdem er die poſitive Philoſophie ausgearbeitet hatte, gar ſehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem Syſtem ſeiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem Syſtem, das in ſeinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erſtehen und erſt ſeinen wahren Werth als Vorausſetzung jener zweiten Philoſophie zu erhalten beſtimmt war. Einzelne Bruchſtücke dieſer jüngſten Arbeit hat er in den Sitzungen der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin in beſondern Vorträgen mitgetheilt, welche in den Contert des nachfolgenden Werks als integrirende Theile aufgenommen ſind*, mit Ausnahme der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, die ihre eigene Stelle an dem Schluß dieſes Bandes erhalten hat. Das Ganze dieſes zweiten Theils iſt, wie es hier vorliegt, nicht

* Die in dieſem Band enthaltenen akademiſchen Abhandlungen ſind:

1) Ueber Kants Ideal der reinen Vernunft, geleſen in der Klaſſenſitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Geſammtſitzung am 29. April deſſelben Jahrs (eilfte und zwölfte Vorleſung).

2) Ueber die urſprüngliche Bedeutung der dialektiſchen Methode, geleſen in der Geſammtſitzung am 13. Juli 1848 (vierzehnte Vorleſung).

3) Ueber die ἀπλᾶ des Ariſtoteles, geleſen in der Klaſſenſitzung am 5. Febr. 1849 (fünfzehnte Vorleſung).

4) Ueber eine principielle Ableitung der drei Dimenſionen des Körperlichen, geleſen in der Geſammtſitzung am 19. December 1850 (achtzehnte und neunzehnte Vorleſung).

5) Ueber einige mit μα zuſammengeſetzte griechiſche Adjective, geleſen in der Geſammtſitzung am 5. Februar 1852 (zwanzigſte Vorleſung).

auf dem Katheder vorgetragen worden. Auf die Vollendung deſſelben war die Veröffentlichung alles Uebrigen ausgeſetzt geblieben. Die folgenden Theile dieſer Geſammtdarſtellung der Schellingſchen Philoſophie liegen ſämmtlich von der Hand des Urhebers geſchrieben vor.

Nach dem erklärten Willen des Verewigten, welcher die Veröffentlichung ſeiner Werke, falls ſie ihm nicht mehr möglich ſeyn ſollte, ſeinen Söhnen übertragen hat, habe ich die Herausgabe des geſammten Nachlaſſes und die Verantwortlichkeit für deſſen authentiſche Publikation übernommen, jedoch unter Mitwirkung meiner Brüder, und iſt namentlich bei der Edition dieſes Bandes der Rath meines in der Nähe wohnenden jüngeren Bruders Hermann, der auch in letzter Zeit länger mit dem Vater zuſammengelebt und daher Gelegenheit gehabt hat, über manches ſeine Denkweiſe beſonders kennen zu lernen, von mir eingeholt worden. Die mir auf Anſuchen gnädigſt ertheilte zeitliche Enthebung von meinem geiſtlichen Amte gewährt mir die Möglichkeit, mich der übernommenen Aufgabe ausſchließlich zu widmen.

Weinsberg, im Januar 1856.

Karl Friedrich Auguſt Schelling.

# Inhaltsübersicht.

## Erstes Buch.

Erſte Vorleſung. Titel und Gegenſtand dieſer Vorleſungen. S. 1. Gang der Entwicklung. S. 5. Erſte Erklärungsweiſe der Mythologie als Dichtung (die M. hat keine Wahrheit). Entwicklung und Kritik dieſer Anſicht. S. 10. Erörterung der Stelle des Herodot II, 53: woraus ſich das Verhältniß der helleniſchen Mythologie zur Poeſie ergibt. S. 15. Verhältniß der andern Mythologien, namentlich der indiſchen zur Poeſie. S. 21.

Zweite Vorleſung. Die allegoriſche Deutung der Mythologie (Wahrheit iſt in der Mythologie, aber nicht in ihr als ſolcher): die verſchiedenen Arten derſelben, die euemeriſtiſche, moraliſche, phyſikaliſche, S. 26; die kosmogoniſche oder philoſophiſche (nach Heyne). S. 30; die philoſophiſch-philologiſche (nach Hermann). S. 34.

Dritte Vorleſung. Verſuch einer Syntheſis der poetiſchen und philoſophiſchen Anſicht (Parallele zwiſchen der Mitwirkung von Poeſie und Philoſophie bei der Entſtehung der Mythologie und der bei der Sprachenbildung). Reſultat: die Mythologie iſt jedenfalls ein organiſches Erzeugniß. S. 47. — Das Erklärende liegt in einem Dritten, das über Poeſie und Philoſophie. S. 54. Uebergang zur Erörterung der geſchichtlichen Vorausſetzungen der Mythologie. S. 55. Kritik dieſer Vorausſetzungen bei den bisherigen Erklärungsarten: 1) daß die Mythologie von einzelnen erfunden ſey, S. 56; 2) vom Volk ſelbſt. S. 59. Hauptinſtanz gegen die letztere — außer der Verwandtſchaft der verſchiedenen Mythologien —, daß ein Volk erſt mit ſeiner Götterlehre entſteht. S. 61. Reſultat: die Mythologie keine Erfindung.

Vierte Vorleſung. Die religiöſen Erklärungen der Mythologie (Wahrheit iſt in der Mythologie als ſolcher). S. 67. Verſchiedene Arten derſelben, die noch nicht für wirklich religiöſe gelten können (D. Humes Annahme. J. H. Voß). S. 68. Erklärung, die vom religiöſem Inſtinkt ausgeht, wobei entweder die Natur herbeigezogen (Naturvergötterung) oder der Polytheismus von der notitia insita allein abgeleitet wird. S. 76. Annahme einer vorausgehenden förmlichen Lehre von Gott, beſtritten durch Hume. S. 68. Erklärung aus der Entſtellung der geoffenbarten Wahrheit, eines Monotheismus (Leſſing. Cudworth. Euemeriſtiſche Benutzung des A. T. durch G. Voß. Annahme einer Uroffenbarung. William Jones). S. 83. Fr. Creuzers Theorie. S. 89. Uebergang zu der Frage über den Cauſalzuſammenhang zwiſchen Völkertrennung (=Entſtehung) und Polytheismus.

Fünfte Vorleſung. Die phyſiſchen Hypotheſen über Völkerentſtehung. S. 94. Zuſammenhang dieſes Problems mit der Frage nach dem Racenunterſchied. S. 97.

Ursache der Völkertrennung in einer geistigen Krisis, bewiesen aus dem Connex der Völkertrennung mit der Sprachenentstehung — 1 Mos. 11 —. S. 100. Erklärung jener Krisis und der positiven Ursache der Völkerentstehung. S. 103. Mittel, der Auflösung in Völker zu begegnen, das Einheitsbewußtseyn zu erhalten (Vorgeschichtliche Monumente. Babylonischer Thurm). S. 115.

Sechste Vorlesung. Das Princip der ursprünglichen Einheit: ein allgemeiner, der Menschheit gemeinschaftlicher Gott. S. 118. Nähere Untersuchung darüber, wobei Zwischenerörterung über den Unterschied von simultanem und successivem Polytheismus. S. 123. Entscheidung der Hauptfrage, wer jener gemeinsame Gott war. Begriff des relativen Monotheismus und hieraus Erklärung der Mythologie als eines Processes, in welchem mit der Götterlehre zugleich die Völker und Sprachen in gesetzmäßiger Ordnung entstehen. S. 126. Vergleichung dieses Resultats mit der Annahme eines vorausgegangenen reinen Monotheismus. S. 136. Verhältniß des relativen Monotheismus zur Offenbarung. S. 140.

Siebente Vorlesung. Bestätigung des Bisherigen durch die mosaischen Schriften. S. 144. Bedeutung der Sündfluth. S. 149. Der Monotheismus des Abraham kein absolut unmythologischer. S. 161.

Achte Vorlesung. Weitere Bestimmungen über den Gott der Vorzeit in seinem Verhältniß zum wahren Gott. S. 175. Anwendung auf den Offenbarungs-Begriff. S. 179. Auseinandersetzung des Verhältnisses der vorgeschichtlichen zur geschichtlichen Zeit, woraus der Schluß, daß der Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang hat, was mit David Humes Behauptung übereinstimmt. S. 181. Uebergeschichtlicher Vorgang, durch den der relative Monotheismus entstanden ist und letzte Voraussetzung der Mythologie im (von Natur) gottsetzenden menschlichen Bewußtseyn. S. 184. Resultat: die Mythologie ist, subjektiv betrachtet, ein nothwendiger (im Bewußtseyn vor sich gehender) theogonischer Proceß. S. 193.

Neunte Vorlesung. Ueber Ottfried Müllers scheinbar analoge Ansicht von der Mythologie. S. 199. Was das der Philosophie der Mythologie Eigenthümliche bleibe. S. 202. Hiebei Excurs über das Eigenthumsrecht des Autors auf seine Gedanken. Fortgang zur Frage nach der objektiven Bedeutung des theogonischen Processes. S. 204.

Zehnte Vorlesung. Zusammenhang der Philosophie der Mythologie mit anderen Wissenschaften und ihre Wichtigkeit für dieselben: 1) für die Philosophie der Geschichte. S. 228. 2) für die Philosophie der Kunst. S. 242. 3) für die Philosophie der Religion. S. 244.

## Zweites Buch.

Eilfte Vorlesung. Im Alterthum keine philosophische Religion möglich. S. 257. Das Christenthum setzt die freie Religion nicht unmittelbar. Katholicismus. Reformation. S. 260. Die natürliche Theologie S. 263. Auflösung der alten Metaphysik. S. 266. Uebergang zur philosophischen Entwicklung selbst. Diese historisch bis Spinoza, spekulativ bis zum Begriff des Seyenden gehend. S. 27.

Zwölfte Vorlesung. Historischer Fortgang durch Locke, Hume, Leibniz. Bedeutung von Lessings Spinozismus. S. 277. Jacobis Vernunftwissen. S. 280. Kants Kritik. Das Ideal der reinen Vernunft. S. 282. Hieran sich anknüpfend die Deduction der Momente des Seyenden. S. 288. Verhältniß dieser Momente zum Seyenden selbst. S. 291.

Dreizehnte Vorlesung. Das Seyende selbst = Princip. Zu diesem ist nicht deductiv, sondern inductiv zu kommen. S. 295. Erörterung über die Elemente dieser Induction als im reinen Denken zu finden (nicht aus der Erfahrung, nicht in psychologischen Thatsachen) vermittelst des Grundsatzes des Widerspruchs. S. 297. Logische Erörterungen über diesen Grundsatz. S. 304. Zahlen in der Philosophie (Trichotomie). S. 312. Fortgang der philosophischen Entwicklung vom Seyenden (den Elementen) zu dem was das Seyende Ist. Das ontologische Argument. S. 313.

Vierzehnte Vorlesung. Die inductive Methode, die den Stoff aus dem reinen Denken nimmt, entsprechend der dialektischen. S. 321. Darstellung der letzteren nach Platon, wobei nähere Bestimmungen über das Verhältniß der Elemente des Seyenden zum Seyenden selbst, insbesondere über ihre Möglichkeit, als selbstständige Principien hervorzutreten. S. 322. Uebergang zu Aristoteles. S. 336.

Fünfzehnte Vorlesung. Die dialektische Methode nach Aristoteles: 1) negativ in seinen Vorwürfen gegen die Dialektik und Sophistik. S. 340. 2) positiv in seiner Lehre von den ἀπλοῖς. S. 349. Historisches und speculatives Resultat: die schlechthin einfachen Elemente sind nur durch reines Denken zu gewinnen. S. 354. Die Dialektiker zur Zeit des Aristoteles. S. 357.

Sechzehnte Vorlesung. Allgemeine Erörterung über den höchsten Gegenstand. S. 360. Aufgabe der neu entstehenden ersten (rationalen) Philosophie. S. 363. Ausgang derselben von der Indifferenz, Stoff derselben die absolute Idee (Gott und Welt in Eins). S. 366. Charakterisirung des Identitätssystems (Kant, Fichte) und seines Pantheismus. S. 368. Begriff der reinrationalen Philosophie, ihre Vergleichung mit der Mathematik. S. 376. Wiefern die erste Wissenschaft nicht bloß Wissenschaft des Allgemeinen. Verhältniß des Aristoteles zu dieser Frage. S. 377. Allgemeines über Aristoteles.

Siebenzehnte Vorlesung. Fortgang zur Exposition der rationalen Philosophie. Die Principe werden, ins Seyn erhoben, zu Ursachen. Das Verhältniß der drei Ursachen (Potenzen) zu einander. S. 386. Parallelisirung derselben mit den Ursachen bei Platon, S. 391, bei Aristoteles. S. 397. Wie weit ist mit den drei Ursachen zu kommen? (Materie. Quantität. Qualität. Dinge). S. 398. Vierte Ursache. Ihr Verhältniß zu den drei Potenzen, zu Gott. S. 399. Die vierte Ursache = Seele = τί ἦν εἶναι des Aristoteles. S. 402.

Achtzehnte Vorlesung. Recapitulation der vier Principe als Ursachen des Entstehens von allem (der Ideenwelt). Die Seele Mittelglied zwischen dem Concreten und Gott. Platonische Weltseele. Wiefern die Seele im Unbeseelten. Die Seele als Princip = a° und ihr Verhältniß zu Gott. S. 416. Das Dilemma einer innergöttlichen oder außergöttlichen Welt. Die Erhebung in die Selbstheit (= Geist. Cicero's quinta quaedam natura). S. 419. Veränderter Charakter der Wissenschaft in Folge der nun folgenden außerintelligibeln Welt. S. 421. Unterschied zwischen der metaphysischen und physischen Materialität (Platon). Wesen der physischen Materie (Kepler), Verhältniß der Idee zur Materie. S. 422. Die Ausdehnung. Raum und Zeit. Verhältniß der Geschöpfe zum Raum. S. 427. Eigenschaft der Materie. Begriff des Körpers. S. 431.

Neunzehnte Vorlesung. Was zu einer Deduction der drei Dimensionen des Körperlichen auffordere. S. 433. Deduction der drei Dimensionen unter Anschluß an Aristoteles. S. 436. Verhältniß der Principe zu den Dimensionen,

insbesondere zu der vierten Ursache (der Seele in ihren verschiedenen Stufen). S. 442. Die physische Seite der Seele. S. 451. Fortgang zum Hyperphysischen der Seele, dem νοῦς (Aristoteles). S. 454.

Zwanzigste Vorlesung. Ueber den Nus des Aristoteles. S. 457. Nus = Geist. Ewige Natur desselben. S. 459. Wesen des Geistes = Wollen. Unterscheidung des ersten (Ur=) Wollens und des Wollens im Individuum. Entstehung der individuellen Seelen. S. 462. Vergleichung dieses Idealismus mit dem Fichteschen; seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn, so wie sein Zusammenhang mit dem Begreifen einer künftigen Fortdauer. S. 464. Etymologie des Worts μακάριος. Unsterblichkeitstheorie. S. 469. Verhältniß des Aristoteles zur Unsterblichkeitslehre. S. 478. Prometheus als Repräsentant des Gegengöttlichen. S. 481. Die Vernunftwissenschaft lehnt die Frage ab, ob Gott die Handlung des Menschen gewollt, mit welcher er die Welt aus der Idee gesetzt. Rückblick auf den Gang der Vernunftwissenschaft. S. 487.

Einundzwanzigste Vorlesung. Lösung der Antinomie in Beziehung auf Begrenztheit und Unbegrenztheit des Weltalls. S. 490. Paläontologie. Die Geschichte des Erdkörpers eine innere, keine äußere. S. 495. Entstehung des Menschengeschlechts. Einheit desselben. Racenunterschied. Gegensatz des einen göttlichen und der natürlichen Geschlechter. S. 500. Rechtfertigung dieser Ansicht gegen Einwendungen vom philanthropischen Standpunkt. S. 512.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Die Erkenntnißtheorie (der Gegenstand der Seele nicht Gott, sondern das Seyende). S. 516. Unterscheidung des natürlichen Erkennens und der erworbenen Wissenschaft, die sich auf das natürliche Erkennen gründet (alte Metaphysik). S. 522. Uebergang von der Erkenntnißtheorie zur praktischen Philosophie. Deduction des moralischen Gesetzes. S. 527. Unabhängigkeit des Moralgesetzes von Gott (die Δίκη der Alten. Kant). Deduction des Staats. S. 530.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Der Staat nicht Produkt der Freiheit, weil vielmehr deren Urbedingung, also nicht durch Vertrag entstanden. S. 534. Die Genesis des Staats von der geschichtlichen Seite. S. 539. Staat und Gesellschaft und ihre verschiedenen Stellungen zu einander, woraus die verschiedenen Staatsformen. S. 541. Griechenland. Rom. S. 542. Durch das Christenthum wird der Staat Mittel (nicht Zweck) und dem einzelnen die Aufgabe, über den Staat innerlich hinaus zu kommen. S. 546.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß des Individuums zum Sittengesetz. Unseligkeit des Handels. S. 553. Rückzug in das contemplative Leben (Askese. Kunst. Wissenschaft) und was damit zuletzt dem Ich zu erreichen steht, nämlich Gott in der Idee, als Finalursache. (Gleiches Ziel der alten Philosophie). S. 556. Ende der bloßen Vernunftwissenschaft (der negativen Philosophie). Forderung der positiven Philosophie und Uebergang zu derselben. Charakterisirung der positiven Philosophie. Vorfrage derselben. S. 560.

## Abhandlung

über die Quelle der ewigen Wahrheiten. Entwicklung des Fragepunktes. S. 575. Behandlung der Frage bei den Scholastikern. S. 577. Descartes Entscheidung. Bayle gegen Descartes. S. 578. Leibniz Theorie und Kritik derselben. S. 581. Der Hegelsche Rationalismus S. 583. Positive Lösung der Frage mit Anknüpfung an Kants Lehre vom Ideal der Vernunft. S. 584.

# Erſtes Buch.

## Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung

in die

# Philoſophie der Mythologie.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

# Erſte Vorleſung.

Meine Herren, Sie erwarten mit Recht, daß ich vor allem über den Titel mich erkläre, unter dem dieſe Vorleſungen angekündigt ſind, nicht zwar darum, weil er neu iſt, und weil er insbeſondere vor einer gewiſſen Zeit ſchwerlich im Lectionenverzeichniß einer deutſchen Univerſität geſtanden hat: denn was dieſen Umſtand betrifft, wenn man davon einen Einwurf hernehmen wollte, würde ſchon die löbliche Freiheit unſerer Hohenſchulen uns zu ſtatten kommen, welche die Lehrer nicht auf den Kreis gewiſſer einmal anerkannter und unter alten Titeln hergebrachter Hauptfächer beſchränkt, die ihnen verſtattet, ihre Wiſſenſchaft auch über neue Gebiete auszudehnen, Gegenſtände, die ihr bis jetzt fremd geblieben, an ſie heranzuziehen und in beſondern frei gewählten Vorträgen zu behandeln, wobei es ſelten vorkommen wird, daß dieſe Gegenſtände nicht zu einer höheren Bedeutung erhoben, die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht in irgend einem Sinne erweitert werde. Jedenfalls erlaubt dieſe Freiheit, den wiſſenſchaftlichen Geiſt nicht bloß allgemeiner und mannigfaltiger, ſondern ſelbſt tiefer anzuregen, als auf Schulen möglich iſt, wo nur das Vorgeſchriebene gelehrt und nur das geſetzlich Nothwendige gehört wird. Denn wenn bei Wiſſenſchaften, die ſich ſeit langer Zeit allgemeiner Anerkennung erfreuen, das Reſultat großentheils nur als Stoff überliefert wird, ohne daß dem Zuhörer zugleich die Art, wie es erreicht worden, gezeigt wird, ſo werden beim Vortrag einer neuen Wiſſenſchaft die Zuhörer herbeigerufen, um ſelbſt Zeuge ihres Entſtehens zu ſeyn, zu ſehen, wie der wiſſenſchaftliche Geiſt ſich zuerſt

des Gegenſtandes bemächtigt, dann ihn — nicht ſowohl zwingt, als vielmehr beredet, die in ihm verborgenen und noch verſchloſſenen Quellen der Erkenntniß zu öffnen. Denn unſer Beſtreben, einen Gegenſtand zu erkennen, darf (man muß es noch immer wiederholen) nie die Abſicht haben, etwas in ihn hineinzutragen, ſondern nur ihn zu veranlaſſen, daß er ſich ſelbſt zu erkennen gebe, und leicht möchte die Beobachtung der Art, wie durch wiſſenſchaftliche Kunſt der widerſtrebende Gegenſtand zum Selbſtaufſchluß gebracht wird, den Zuſehenden mehr als jede Kenntniß bloßer Reſultate befähigen, künftig ſelbſt an der Fortbildung der Wiſſenſchaft thätigen Antheil zu nehmen.

Ebenſowenig könnte es uns zu einer vorläufigen Erklärung veranlaſſen, wenn man etwa ſagte, es ſeyen nicht leicht zwei Dinge einander ſo fremd und disparat, als Philoſophie und Mythologie; gerade darin könnte die Aufforderung liegen, ſie einander näher zu bringen, denn wir leben in einer Zeit, wo in der Wiſſenſchaft auch das Entlegenſte ſich berührt, und in keiner früheren vielleicht war ein lebendiges Gefühl von der inneren Einheit und Verwandtſchaft aller Wiſſenſchaften gleichmäßiger und allgemeiner verbreitet.

Wohl aber möchte eine vorausgehende Erklärung deßhalb nöthig ſeyn, weil der Titel: Philoſophie der Mythologie, inwieferne er an ähnliche, wie Philoſophie der Sprache, Philoſophie der Natur u. a. erinnert, für die Mythologie eine Stellung in Anſpruch nimmt, die bis jetzt nicht gerechtfertigt erſcheint, und je höher ſie iſt, deſto tiefere Begründung fordert. Wir werden nicht für genug halten, zu ſagen, ſie beruhe auf einer höheren Anſicht; denn mit dieſem Prädicat iſt nichts bewieſen, ja nicht einmal etwas geſagt. Die Anſichten haben ſich nach der Natur der Gegenſtände zu richten, nicht umgekehrt richtet ſich dieſe nach jenen. Es ſteht nicht geſchrieben, daß alles philoſophiſch erklärt werden müſſe, und wo geringere Mittel ausreichen, wäre es überflüſſig, die Philoſophie herbeizurufen, von der beſonders die horaziſche Regel gelten ſollte:

> Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
> Inciderit.

Ebendieß werden wir alſo auch in Anſehung der Mythologie verſuchen, ob ſie nämlich nicht eine geringere Anſicht zulaſſe, als diejenige iſt, welche der Titel „Philoſophie der Mythologie“ auszudrücken ſcheint. Erſt müſſen nämlich alle anderen und näherliegenden als unmöglich dargethan, ſie ſelbſt die einzig mögliche geworden ſeyn, ehe wir ſie für begründet erachten dürfen.

Dazu wird ſich nun aber nicht mittelſt einer bloß zufälligen Aufzählung gelangen laſſen, es wird einer Entwicklung bedürfen, welche nicht einmal bloß alle wirklich aufgeſtellten, ſondern die überhaupt aufzuſtellenden umfaßt, einer Entwicklung, deren Methode verhindert, daß keine überhaupt denkbare übergangen werde. Eine ſolche Methode kann nur die von unten aufſteigende ſeyn, welche nämlich von der erſten möglichen ausgeht, durch Aufhebung derſelben zu einer zweiten gelangt, und ſo durch Aufhebung je der vorhergehenden den Grund zu einer folgenden legt, bis diejenige erreicht iſt, welche keine mehr außer ſich hat, in die ſie ſich aufheben könnte, und daher nicht mehr bloß als die wahr ſeyn könnende, ſondern als die nothwendig wahre erſcheint.

Dieß hieße zugleich auch ſchon alle Stufen einer philoſophiſchen Unterſuchung der Mythologie durchgehen, denn eine philoſophiſche Unterſuchung iſt im Allgemeinen ſchon jede, welche über die bloße Thatſache, hier die Exiſtenz der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem Weſen der Mythologie fragt, indeß die bloß gelehrte oder hiſtoriſche Forſchung ſich begnügt, die mythologiſchen Thatſachen zu conſtatiren. Dieſe hat das Daſeyn der Thatſachen, welche hier in Vorſtellungen beſtehen, durch die Mittel zu erweiſen, die ihr in fortdauernden, oder im Falle der Nichtfortdauer hiſtoriſch bezeugten Handlungen und Gebräuchen, ſtummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugniſſen, Schriftwerken, die ſich ſelbſt in jenen Vorſtellungen bewegen, oder ſie als vorhanden darthun, an die Hand gegeben ſind.

In dieſes Geſchäft der hiſtoriſchen Forſchung wird der Philoſoph nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr, es in der Hauptſache als gethan vorausſetzend, wird er es höchſtens an ſolchen Stellen ſelbſt aufnehmen,

wo es ihm durch die Alterthumsforſcher nicht gehörig vollführt oder nicht völlig vollbracht ſcheint.

Das Hindurchgehen durch die verſchiedenen möglichen Anſichten wird übrigens noch einen andern Vortheil gewähren. Auch die mythologiſche Forſchung mußte ihre Lehrjahre durchlaufen, die ganze Unterſuchung hat nur ſchrittweiſe ſich erweitert, indem die verſchiedenen Seiten des Gegenſtandes nur eine nach der andern dem Forſcher hervortraten; wie denn ſelbſt dieſes, daß wir nicht von dieſer oder jener Mythologie, ſondern von Mythologie überhaupt und als allgemeiner Erſcheinung reden, nicht bloß die Kenntniß verſchiedener Mythologien, die uns nur ſehr allmählich zu Theil geworden, ſondern auch die gewonnene Einſicht vorausſetzt, daß in ihnen allen etwas Gemeinſchaftliches und Uebereinſtimmendes ſey. Die verſchiedenen Anſichten werden alſo nicht an uns vorübergehen, ohne daß zugleich auf dieſe Weiſe alle Seiten des Gegenſtandes ſich nach einander zeigen, ſo daß wir eigentlich erſt am Ende wiſſen werden: was die Mythologie iſt; denn der Begriff, von dem wir ausgehen, kann natürlich vorerſt nur ein äußerer und bloß nomineller ſeyn.

Zur vorläufigen Verſtändigung wird indeß gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein Ganzes gedacht wird, und nach der Natur dieſes Ganzen (alſo nicht zunächſt der einzelnen Vorſtellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der Urſtoff in Betracht kommt. Das Wort kommt uns wie bekannt von den Griechen; ihnen bezeichnete es im weiteſten Sinne das Ganze der ihnen eigenthümlichen Sagen und Erzählungen, die im Allgemeinen über die geſchichtliche Zeit hinausgehen. Indeß unterſcheidet man in demſelben bald zwei ſehr verſchiedene Beſtandtheile. Denn einige jener Sagen gehen zwar über die geſchichtliche Zeit hinaus, aber ſie bleiben in der vorgeſchichtlichen ſtehen, d. h. ſie enthalten noch Thaten und Ereigniſſe eines menſchlichen, wenn auch höher als des jetztlebenden begabten und gearteten Geſchlechts. Ferner wird auch manches noch zur Mythologie gerechnet, was offenbar erſt von ihr abgeleitete oder auf ſie begründete Dichtung iſt. Aber der Kern, an den ſich dieß alles angeſetzt hat, der Urſtoff beſteht aus

Begebenheiten und Ereigniſſen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge, nicht nur als der geſchichtlichen, ſondern als der menſchlichen angehören, deren Helden Götter ſind, eine, ſo ſcheint es, unbeſtimmte Menge religiös verehrter Perſönlichkeiten, die unter ſich eine eigene, mit der gemeinen Ordnung der Dinge und des menſchlichen Daſeyns zwar in vielfacher Beziehung ſtehende, aber doch weſentlich von ihr abgeſonderte und für ſich eigene Welt bilden, die Götterwelt. Inwiefern darauf geſehen wird, daß dieſer religiös verehrten Weſen viele ſind, iſt die Mythologie Polytheismus, und wir werden dieſes Moment, das ſich der Betrachtung zuerſt darbietet, das polytheiſtiſche nennen. Vermöge deſſelben iſt die Mythologie im Allgemeinen Götterlehre.

Aber dieſe Perſönlichkeiten ſind zugleich in gewiſſen natürlichen und geſchichtlichen Beziehungen zu einander gedacht. Wenn Kronos ein Sohn des Uranos heißt, ſo iſt dieß ein natürliches, wenn er den Vater entmannt und der Weltherrſchaft entſetzt, ſo iſt dieß ein geſchichtliches Verhältniß. Da indeß natürliche Verhältniſſe im weitern Sinn auch geſchichtliche ſind, ſo wird dieſes Moment hinlänglich bezeichnet ſeyn, wenn wir es das geſchichtliche nennen.

Hiebei iſt jedoch ſogleich zu erinnern, daß die Götter nicht etwa erſt abſtract und außer dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen vorhanden ſind: als mythologiſche ſind ſie ihrer Natur nach, alſo von Anfang geſchichtliche Weſen. Der vollſtändige Begriff der Mythologie iſt daher nicht bloße Götterlehre zu ſeyn, ſondern Göttergeſchichte, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend ſagen, Theogonie.

Dieſem eigenthümlichen Ganzen menſchlicher Vorſtellungen ſtehen wir alſo gegenüber, und es ſoll die wahre Natur deſſelben gefunden und auf die angezeigte Weiſe ausgemittelt und begründet werden. Da aber hiebei von einer erſten möglichen Anſicht ausgegangen werden ſoll, ſo werden wir nicht umhin können, auf den erſten Eindruck zurückzugehen, den das Ganze der Mythologie in uns hervorbringt; denn je tiefer wir anfangen, deſto gewiſſer werden wir ſeyn, keine Anſicht, die ſich möglicherweiſe aufſtellen läßt, zum voraus ausgeſchloſſen zu haben.

Denken wir uns alſo, um ganz, wie man zu ſagen pflegt, von

vorne anzufangen, an die Stelle eines solchen, der noch nie von Mythologie gehört hätte, und dem jetzt eben zum erstenmale ein Theil der griechischen Göttergeschichte oder sie selbst vorgetragen würde, und fragen wir, was seine Empfindung seyn würde. Unstreitig eine Art von Befremdung, die nicht unterlassen würde, sich durch die Fragen zu äußern: Wie habe ich dieß zu nehmen? Wie ist es gemeint? Wie also entstanden? Sie sehen, die drei Fragen gehen unaufhaltsam in einander über, und sind im Grunde nur eine. Durch die erste verlangt der Fragende nur eine Ansicht für sich; nun kann er aber die Mythologie nicht anders *nehmen*, d. h. er kann sie in keinem andern Sinn verstehen wollen, als in dem sie *ursprünglich* verstanden, in dem sie also *entstanden* ist. Nothwendig geht er demnach von der ersten Frage zur zweiten, von der zweiten zu der dritten fort. Die zweite (wie gemeint?) ist die Frage nach der *Bedeutung*, aber nach der *ursprünglichen*; die Antwort muß daher so beschaffen seyn, daß die Mythologie in demselben Sinn auch entstehen konnte. Der *Ansicht*, die sich auf die *Bedeutung*, folgt nothwendig die *Erklärung*, die sich auf die *Entstehung* bezieht, und wenn etwa um die Mythologie in irgend einem Sinn entstehen zu lassen, d. h. um ihr eine gewisse Bedeutung als ursprünglich zuzuschreiben, Voraussetzungen nöthig sind, die sich als unmögliche erweisen lassen, so fällt damit die Erklärung, und mit der Erklärung fällt auch die Ansicht.

Wirklich gehört nicht viel dazu, um zu wissen, daß jede über die bloße Thatsache hinausgehende und daher irgendwie philosophische Forschung von jeher mit der Frage nach der Bedeutung angefangen hat.

Unsere vorläufige Aufgabe ist, die Ansicht, welche der Titel ausdrückt, durch Ausscheidung und Aufhebung aller andern, also überhaupt auf negative Weise zu begründen; denn ihr positiver Erweis kann nur erst die angekündigte Wissenschaft selbst seyn. Nun haben wir aber so eben gesehen, daß die bloße Ansicht für sich nichts ist, also für sich auch keine Beurtheilung zuläßt, sondern nur durch die mit ihr verbundene oder ihr entsprechende *Erklärung*. Diese selbst aber wird nicht vermeiden können, gewisse Voraussetzungen zu machen, die als

unvermeidlich zufällige einer von der Philoſophie ganz unabhängigen Beurtheilung fähig ſind. Durch eine ſolche Kritik nun — welche nicht ſelbſt ſchon eine von der Philoſophie vorgeſchriebene, ſo zu ſagen dictirte Anſicht mitbringt — wird es gelingen, jene Vorausſetzungen jeder einzelnen Erklärungsart entweder mit dem an ſich Denkbaren oder dem Glaublichen, oder ſelbſt mit dem hiſtoriſch Erkennbaren in eine ſolche Vergleichung zu ſetzen, daß hiedurch die Vorausſetzungen ſelbſt, je nachdem ſie mit einem und dem andern übereinſtimmen oder in Widerſpruch ſtehen, ſich als mögliche oder unmögliche zu erweiſen genöthiget werden. Denn einiges iſt ſchon an ſich nicht denkbar, anderes wohl denkbar aber nicht glaublich, noch anderes vielleicht glaublich, aber hiſtoriſch Erkanntem widerſprechend. Denn freilich verliert ſich die Mythologie ihrem Urſprunge nach in eine Zeit, in die keine hiſtoriſche Kunde zurückreicht; dennoch laſſen ſich aus dem, was der hiſtoriſchen Kenntniß noch erreichbar iſt, Schlüſſe ziehen auf das, was ſich in der hiſtoriſch unzugänglichen Zeit als möglich vorausſetzen läßt, was nicht; und eine andere hiſtoriſche Dialektik, als die ſich früher, meiſt auf bloße pſychologiſche Reflexionen gegründet, wohl auch an dieſen von aller Geſchichtskunde ſo weit entlegenen Zeiten verſucht hat, möchte auch von einer ſehr dunkeln Vorzeit noch immer mehr erkennen laſſen, als die Willkür, mit der man ſich Vorſtellungen über dieſelbe zu machen gewohnt iſt, ſich einbildet. Und gerade indem wir das falſchgeſchichtliche Gewand, mit dem ſich die verſchiedenen Erklärungen zu umgeben verſucht haben, abziehen, kann es nicht fehlen, daß zugleich alles, was noch etwa über den Urſprung der Mythologie und die Verhältniſſe, in denen ſie entſtanden iſt, geſchichtlich auszumitteln iſt, erkennbar werde. Dazu iſt aus jener Zeit wenigſtens ein Denkmal erhalten, das unverwerflichſte, die Mythologie ſelbſt, und jeder wird zugeben, daß Vorausſetzungen, denen die Mythologie ſelbſt widerſpricht, nicht anders als unwahr ſeyn können.

Nach dieſen Bemerkungen, welche den Gang der nächſtfolgenden Entwicklung vorzeichnen, und die ich Sie als Leitfaden feſtzuhalten bitte, da es nicht fehlen kann, daß dieſe Unterſuchung in viele Neben-

und Seitenerörterungen ſich verwickle, über denen es leicht wäre, den Hauptgang und Zuſammenhang derſelben aus den Augen zu verlieren — nach dieſen Bemerkungen alſo gehen wir auf die erſte Frage zurück, auf die Frage: Wie habe ich es zu nehmen? Beſtimmter lautet ſie: Habe ich es zu nehmen als Wahrheit oder nicht als Wahrheit? — Als Wahrheit? Könnte ich das, ſo hätte ich nicht gefragt. Iſt uns in einem ausführlichen und verſtändlichen Vortrag eine Reihe wirklicher Begebenheiten erzählt worden, ſo wird es keinem von uns einfallen zu fragen, was dieſe Erzählung bedeute. Ihre Bedeutung liegt einfach darin, daß die erzählten Begebenheiten wirkliche ſind. Wir ſetzen in dem, der ſie uns vorträgt, die Abſicht voraus, uns zu unterrichten, wir ſelbſt hören ihm in der Abſicht zu, unterrichtet zu werden. Seine Erzählung hat für uns unzweifelhaft doctrinelle Bedeutung. In der Frage, wie habe ich es zu nehmen, d. h. was ſoll, oder was bedeutet die Mythologie, liegt daher ſchon, daß der Fragende ſich außer Stand fühlt, in den mythologiſchen Erzählungen, und da das Geſchichtliche hier von dem Inhalt unzertrennlich iſt, in den mythologiſchen Vorſtellungen ſelbſt Wahrheit, wirkliche Begebenheiten zu ſehen. Sind ſie aber nicht als Wahrheit zu nehmen, als was denn? Der natürliche Gegenſatz von Wahrheit iſt aber Dichtung. Ich werde ſie alſo als Dichtung nehmen, ich werde annehmen, daß ſie auch als Dichtung gemeint und daher auch als Dichtung entſtanden ſeyen.

Dieß alſo wäre unſtreitig die erſte, weil aus der Frage ſelbſt hervorgehende Anſicht. Wir könnten ſie die natürliche oder die unſchuldige nennen, inwieferne ſie im erſten Eindruck gefaßt, nicht über ihn hinaus an die zahlreichen ernſten Fragen denkt, die ſich an jede Erklärung der Mythologie knüpfen. Dem Erfahreneren ſtellen ſich wohl gleich die Schwierigkeiten dar, die mit dieſer Meinung verbunden ſeyn würden, wenn man mit ihr Ernſt machen wollte, auch iſt es nicht unſere Meinung zu behaupten, ſie ſei je wirklich aufgeſtellt worden; nach den gegebenen Erklärungen iſt es für uns genug, daß ſie eine mögliche ſey. Zugegeben außerdem, daß ſie ſich nie als Erklärung geltend zu machen geſucht habe, fehlte es doch nicht an ſolchen, die wenigſtens von keiner

andern Anſicht der Mythologie als der poetiſchen wiſſen wollten und eine große Abneigung zu Tage legten gegen jedes Forſchen nach den Gründen der Götter (causis Deorum, wie ſchon alte Schriftſteller ſich ausdrücken), gegen jede Unterſuchung überhaupt, die einen andern als idealen Sinn der Mythologie will. Wir können den Grund dieſes Widerwillens nur in einer zärtlichen Beſorgniß für das Poetiſche der Götter ſehen, das bei den Dichtern allerdings allein feſtgehalten iſt; man fürchtet, es könnte unter Forſchungen, die auf den Grund gehen, jenes Poetiſche Noth leiden oder gar verſchwinden; eine Furcht, die übrigens auch im ſchlimmſten Fall ungegründet wäre. Denn das Ergebniß, wie es ausfiele, würde ſich immer nur auf den Urſprung beziehen, und nichts darüber feſtſetzen, wie die Götter bei den Dichtern oder gegenüber von reinen Kunſtwerken zu nehmen ſeyen. Denn ſogar die, welche in den Mythen irgend einen wiſſenſchaftlichen Sinn (z. B. einen phyſikaliſchen) ſehen, wollen darum nicht, daß man an dieſen Sinn gerade auch bei den Dichtern denke, wie überhaupt die Gefahr nicht eben groß ſcheint, daß in unſerer über alles Aeſthetiſche reichlich, und wenigſtens beſſer als über manches andere belehrten Zeit noch viele geneigt ſeyn könnten, ſich den Homer durch ſolche Nebenvorſtellungen zu verderben; im äußerſten Fall, und wenn unſere Zeit noch ſolches Unterrichts benöthigt wäre, könnte man ſchon auf das bekannte, für ſeinen Zweck noch immer ſehr empfehlenswerthe Buch von Moritz verweiſen. Jedem ſteht es frei, auch die Natur bloß äſthetiſch zu betrachten, ohne darum die Naturforſchung oder die Naturphiloſophie verbieten zu können. Ebenſo mag jeder die Mythologie für ſich bloß poetiſch nehmen; wer aber mit dieſer Anſicht etwas über die Natur der Mythologie ausſprechen will, der muß behaupten, daß ſie auch bloß poetiſch entſtanden ſey, und alle die Fragen an ſich kommen laſſen, die mit dieſer Behauptung entſtehen.

Unbeſchränkt nun genommen, wie wir ſie nicht anders nehmen können, ehe ein Grund zur Einſchränkung gegeben iſt, würde die poetiſche Erklärung den Sinn haben, daß die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugt worden ſind nicht in der Abſicht, etwas damit zu behaupten

oder zu lehren, sondern nur um einen — vorerst freilich unbegreiflichen — poetischen Erfindungstrieb zu befriedigen. Die Erklärung würde also die Ausschließung jedes doctrinellen Sinns mit sich bringen. Dagegen nun wäre Folgendes einzuwenden.

Jede Dichtung verlangt irgend eine von ihr unabhängige Grundlage, einen Boden, dem sie entspringt; nichts kann bloß erdichtet, rein aus der Luft gegriffen seyn. Die freieste Poesie, die ganz aus sich erfindet und jeden Bezug auf wahre Begebenheiten ausschließt, hat darum nicht weniger an den wirklichen und gemeinen Vorfällen des menschlichen Lebens ihre Voraussetzung. Jede einzelne Begebenheit muß sonst beglaubigten oder als wahr angenommenen ähnlich (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) seyn, wie Odysseus von seinen Erzählungen rühmt,[1] wenn auch die ganze Folge und Verkettung ans Unglaubliche streift. Das sogenannte Wunderbare des homerischen Heldengedichts ist dagegen kein Einwurf. Es hat eine wirkliche Grundlage an der auf seinem Standpunkt nun schon vorhandenen und als wahr angenommenen Götterlehre; das Wunderbare wird zum Natürlichen, weil Götter, die in menschliche Angelegenheiten eingreifen, zu der wirklichen Welt jener Zeit gehören, der einmal geglaubten und in die Vorstellungen derselben aufgenommenen Ordnung der Dinge gemäß sind. Wenn aber die homerische Poesie das große Ganze des Götterglaubens zu ihrem Hintergrunde hat, wie könnte man diesem selbst wieder Poesie zum Hintergrund geben. Offenbar ist ihm nichts vorausgegangen, was erst nach ihm möglich, durch es selbst vermittelt worden, wie eben freie Dichtung.

In Folge dieser Bemerkungen würde sich die poetische Erklärung näher dahin bestimmen: Es sey wohl eine Wahrheit in der Mythologie, aber keine, die absichtlich in sie gelegt sey, keine also auch, die sich festhalten und als solche aussprechen ließe. Alle Elemente der Wirklichkeit seyen in ihr, aber etwa so, wie sie auch in einem Märchen der Art seyen, von welcher Goethe uns ein glänzendes Beispiel hinterlassen hat, wo nämlich der eigentliche Reiz darauf beruht, daß es uns einen

[1] Od. XIX, 203.

Sinn vorſpiegle oder in der Ferne zeige, aber der ſich uns beſtändig wieder entziehe, dem wir nachzujagen gezwungen wären, ohne ihn je erreichen zu können; und unſtreitig, derjenige würde als Meiſter in dieſer Gattung gelten, der uns auf dieſe Weiſe am geſchickteſten zu täuſchen, den Zuhörer am meiſten in Athem und gleichſam zum Beſten zu halten verſtünde. In der That aber ſey dieß die eigentlichſte Beſchreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täuſche und immer weiter verlocke, ohne uns jemals Rede zu ſtehen. Oder wem ſey es gelungen, jene verlorenen, unbeſtimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie ſeyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von muſikaliſchen Vorſtellungen in uns anregen, aber die ſich nie zu einem Ganzen vereinigen.

Ein Zuſammenhang, ein Syſtem ſcheine ſich überall zu zeigen, aber es ſey mit ihm, wie nach den Neuplatonikern mit der reinen Materie, von der ſie ſagen: Wenn man ſie nicht ſuche, ſtelle ſie ſich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Wiſſen bringen, ſo entfliehe ſie; und wie viele, die verſucht haben, die flüchtige Erſcheinung der Mythologie zum ſtehen zu bringen, haben nicht wie Ixion in der Fabel ſtatt der Juno die Wolke umarmt!

Wird von der Mythologie nur der abſichtlich hineingelegte Sinn ausgeſchloſſen, ſo iſt damit von ſelbſt auch jeder beſondere Sinn ausgeſchloſſen, und werden wir in der Folge Erklärungen kennen lernen, deren jede einen verſchiedenen Sinn in die Mythologie legt, ſo wäre die poetiſche die gegen jeden gleichgültige, aber eben darum auch keinen ausſchließende, und gewiß dieſer Vorzug wäre kein geringer. Die poetiſche Anſicht kann zugeben, daß durch die Göttergeſtalten Naturerſcheinungen hindurchſchimmern, ſie kann die erſten Erfahrungen in menſchlichen Dingen unſichtbar waltender Mächte in ihr zu empfinden glauben, warum nicht ſelbſt religiöſe Schauer — nichts was den neuen, ſeiner ſelbſt noch nicht mächtigen Menſchen erſchüttern konnte, wird der erſten Entſtehung fremd ſeyn, dieß alles wird ſich in jenen Dichtungen abſpiegeln und den zauberhaften Schein eines Zuſammenhangs, ja einer von ferne ſtehenden Lehre hervorbringen, den wir als Schein gern

zugeben und nur verwerfen, wenn ein grober und gemeiner Verſtand ihn in Realität verwandeln will. Jeder Sinn iſt in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne ſich eben darum beſchränken, partikulariſiren zu laſſen; ſo wie man dieß verſucht, wird die Erſcheinung entſtellt, ja zerſtört; laſſe man den Sinn wie er in ihr iſt, und erfreue ſich dieſer Unendlichkeit möglicher Beziehungen, ſo iſt man in der rechten Stimmung, die Mythologie aufzufaſſen.

Auf dieſe Weiſe, ſcheint es, hätte die Vorſtellung, die im Anfang faſt zu luſtig ſcheinen konnte, um in einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung eine Stelle zu finden, doch einen gewiſſen Beſtand erlangt, und wir hoffen damit manchen nach ihrem Sinne geredet zu haben, wenn ſie auch ihre Anſicht nicht eben als Erklärung zu geben für gut fanden. Und wer bliebe am Ende, ließen andere Erwägungen es zu, nicht gern bei ihr ſtehen? Wäre es nicht zumal ganz übereinſtimmend mit einer bekannten und beliebten Denkweiſe, den ſpäteren ernſten Zeiten unſeres Geſchlechts ein Weltalter heiterer Poeſie vorauszudenken, einen Zuſtand, der noch frei von religiöſen Schrecken und allen jenen unheimlichen Gefühlen war, von denen die ſpätere Menſchheit gedrückt wurde, die Zeit eines glücklichen und ſchuldloſen Atheismus, wo eben dieſe Vorſtellungen, die ſpäter unter barbariſch gewordenen Völkern ſich zu ausſchließlich religiöſen verdüſtert haben, noch rein poetiſche Bedeutung hatten, ein Zuſtand, wie er vielleicht dem ſinnreichen Baco vorgeſchwebt, als er die griechiſchen Mythen Hauche beſſerer Zeiten nannte, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen.[1] Wer dächte ſich nicht gern ein, wenn nicht jetzt noch auf fernen Eilanden, doch in der Urzeit zu findendes Menſchengeſchlecht, dem eine geiſtige Fata Morgana die ganze Wirklichkeit ins Reich der Fabel gehoben hätte? Jedenfalls enthält die Anſicht eine Vorſtellung, durch die jeder hindurchgeht, wenn auch keiner bei ihr verweilt. Eher jedoch, fürchten wir, würde man ihr zugeben, ſelbſt poetiſch erfunden zu ſeyn, als eine geſchichtliche Prüfung auszuhalten. Denn welche nähere Beſtimmung man ihr geben wollte, immer müßte

[1] Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt.

zugleich erklärt werden, wie die Menschheit oder ein Urvolk oder die Völker überhaupt in ihrer frühesten Zeit gleichmäßig von einem unwiderstehlichen inneren Trieb befallen, eine Poesie erzeugt hätten, deren Inhalt Götter und Göttergeschichte waren.

Wer immer mit einem natürlichen Sinn begabt ist, hat bei verwickelten Aufgaben die Erfahrung machen können, daß meist die ersten Auffassungen der Sache nach die richtigen sind. Allein sie sind es nur so weit, daß sie das Ziel bezeichnen, nach dem die Gedanken streben sollen, nicht aber daß sie das Ziel selbst schon erreicht hätten. Die poetische Ansicht ist ebenfalls eine solche erste Auffassung; sie enthält unstreitig das Richtige, inwieferne sie keinen Sinn ausschließt und die Mythologie durchaus eigentlich zu nehmen erlaubt, und so werden wir uns wohl hüten zu sagen, sie sey falsch, im Gegentheil, sie zeigt was zu erreichen ist; es fehlen nur die Mittel zur Erklärung; sie selbst drängt uns also, sie zu verlassen und zu weiteren Forschungen fortzugehen.

Allerdings würde die Erklärung sehr an Bestimmtheit gewinnen, wenn man, statt bloß im allgemeinen Poesie in der Göttergeschichte zu sehen, bis zu wirklichen einzelnen Dichtern herabstiege, und diese zu Urhebern machte, nach Anleitung etwa der berühmten und vielbesprochenen Stelle des Herodotos, wo er zwar nicht von den Dichtern überhaupt, aber von Hesiodos und Homeros sagt: diese sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben.[1]

Es liegt in dem Plan dieser vorläufigen Erörterung, alles aufzusuchen, was auf die Entstehung der Mythologie noch etwa ein historisches Licht werfen kann, auch wird es erwünscht seyn, bei dieser Gelegenheit auszumitteln, was sich über das früheste Verhältniß der Poesie zur Mythologie geschichtlich erkennen läßt. Aus diesem Grunde werden wir die Stelle des Geschichtschreibers einer genaueren Erörterung in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl werth halten. Denn die Worte bloß von dem zufälligen und äußeren Verhältniß zu verstehen, daß von den beiden die Göttergeschichte nur zuerst in Gedichten besungen worden, würde

[1] *Οὗτοί εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν.* II, 53.

der Zuſammenhang nicht erlauben, wenn es auch der Sprachgebrauch zuließe.[1] Etwas Weſentlicheres muß gemeint ſeyn. Und auch etwas Geſchichtliches iſt der Stelle unſtreitig abzugewinnen; denn Herodotos ſelbſt gibt ſeine Aeußerung als Ergebniß ausdrücklich angeſtellter Nachforſchungen und angelegentlicher Erkundigungen.

Wäre bloß Heſiodos genannt, ſo könnte man unter der Theogonie das Gedicht verſtehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich geſagt iſt: ſie ſind es, die den Hellenen die Theogonie machten, ſo iſt offenbar, daß nur die Sache, die Göttergeſchichte ſelbſt gemeint ſeyn kann.

Nun können aber doch nicht die Götter überhaupt von den Beiden erfunden ſeyn, der Geſchichtſchreiber kann nicht ſo verſtanden werden, als ob Griechenland erſt ſeit Homeros und Heſiodos Zeiten Götter kenne. Dieß iſt unmöglich ſchon des Homeros ſelbſt willen. Denn dieſer kennt Tempel, Prieſter, Opfer und Altäre der Götter, nicht als etwas Neuentſtandenes, ſondern als etwas eigentlich Uraltes. Man hat wohl oft hören können, bei Homer ſeyen die Götter nur noch poetiſche Weſen. Recht! wenn man damit ſagen will, er denke nicht mehr an ihre ernſte dunkelreligiöſe Bedeutung, aber man kann nicht ſagen, ſie haben ihm überhaupt nur noch poetiſche, für die Menſchen, die er darſtellt, haben ſie eine ſehr reale Geltung, und er hat ſie als Weſen von religiöſer, alſo auch von doctrineller Bedeutung, nicht erfunden, ſondern gefunden. Indeß Herodotos ſpricht in der That nicht von den Göttern überhaupt, ſondern von der Göttergeſchichte, und erklärt ſich näher ſo: Woher ein jeder Gott ſtamme, oder ob ſie alle von jeher geweſen, dieß werde ſo zu ſagen erſt ſeit geſtern oder ehegeſtern gewußt, nämlich ſeit den beiden Dichtern, die nicht länger denn 400 Jahre vor ihm gelebt haben. Dieſe ſeyen es, welche den Hellenen die Göttergeſchichte gemacht, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Verrichtungen unter ſie ausgetheilt und eines jeden Geſtalt beſtimmt haben.

Das Hauptgewicht iſt alſo auf das Wort Theogonie zu legen. Dieſes Ganze, will Herodotos ſagen, in dem jedem Gott ſein natürliches

[1] Wolffii Prolegg. ad Homer. p. LIV. not.

und geſchichtliches Verhältniß beſtimmt, jedem ſein eigner Name, ſein beſonderes Amt zugeſchrieben, ſeine Geſtalt gegeben iſt; dieſe Götterlehre, die Göttergeſchichte iſt, verdanken die Hellenen dem Heſiodos und Homeros.

Aber nun auch nur ſo verſtanden, wie ließe ſich der Ausſpruch rechtfertigen? Denn wo ſehen wir den Homeros je eigentlich mit der Entſtehung der Götter beſchäftigt? Höchſt ſelten, und auch da nur gelegenheitlich und vorübergehend läßt er ſich auf eine Erörterung der natürlichen und geſchichtlichen Verhältniſſe der Götter ein. Ihm ſind ſie nicht mehr im Werden begriffene Weſen, ſondern nun ſchon daſeyende, nach deren Gründen und erſtem Urſprung nicht gefragt wird, ſo wenig der heroiſche Dichter, wenn er den Lauf des Helden beſchreibt, der natürlichen Vorgänge gedenkt, durch die er gebildet wurde. Auch Namen, Aemter, Würden ihnen auszutheilen, nimmt ſich ſein forteilendes Gedicht keine Zeit, dieß alles wird als ein Gegebenes behandelt, und wie ein von je und immer Vorhandenes erwähnt. — Heſiodos? Nun freilich, dieſer beſingt die Entſtehung der Götter, und vermöge des exponirenden und didaktiſchen Charakters ſeines Gedichts ließe ſich eher ſagen, von ihm ſey die Theogonie gemacht. Aber vielmehr umgekehrt konnte nur die Entfaltung der Göttergeſchichte ihn bewegen, ſie ſelbſt zum Gegenſtand einer epiſchen Darſtellung zu machen.

Alſo freilich — dieß kann man der Einwendung zugeben — durch ihre Gedichte, erſt als Folge von dieſen, iſt die Göttergeſchichte nicht entſtanden. Aber genau betrachtet ſagt Herodotos dieß auch nicht. Denn er ſagt nicht, daß dieſe natürlichen und geſchichtlichen Unterſchiede der Götter zuvor überall nicht da waren, er ſagt nur: ſie wurden nicht gewußt (*οὐκ ἠπιστέατο*), er ſchreibt alſo den Dichtern nur zu, daß die Götter gewußt wurden. Dieß verhindert nicht, es nöthigt vielmehr anzunehmen, daß ſie der Sache nach vor den beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewußtſeyn, chaotiſch, wie ja auch Heſiodos zuerſt (*πρώτιστα*). Hier zeigt ſich demnach ein doppeltes Entſtehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einwickelung, dann in der Entfaltung und Auseinanderſetzung. Es zeigt ſich, daß die Götter-

geſchichte nicht gleich in der Geſtalt vorhanden war, in welcher wir ſie poetiſch finden; die unausgeſprochene konnte wohl der Anlage nach poetiſch ſeyn, aber nicht wirklich, alſo iſt ſie auch poetiſch nicht entſtanden. Die dunkle Werkſtätte, der erſte Erzeugungsort der Mythologie liegt jenſeits aller Poeſie, der Grund der Göttergeſchichte iſt nicht durch Poeſie gelegt. Dieß iſt klares Reſultat der Worte des Geſchichtſchreibers, wenn ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang erwogen werden.

Wenn nun aber Herodotos auch bloß ſagen will: die beiden Dichter haben die zuvor unausgeſprochene Göttergeſchichte zuerſt ausgeſprochen, ſo iſt damit noch nicht klar, wie er ſich ihr beſonderes Verhältniß dabei gedacht habe. Hier müſſen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerkſam machen: Ἕλλησι — er ſagt, den Hellenen haben ſie die Göttergeſchichte gemacht, dieß ſteht nicht umſonſt da. Dem Herodotos iſt es in der ganzen Stelle nur darum zu thun, hervorzuheben, wovon ihn die Nachforſchungen überzeugt haben, auf die er ſich beruft. Aber was ihn dieſe gelehrt, iſt nur die Neuheit der Göttergeſchichte als ſolcher, daß ſie nämlich ganz und gar helleniſch, d. h. mit den Hellenen als ſolchen erſt entſtanden iſt. Herodotos ſetzt den Hellenen die Pelasger voraus, dieſe ſind ihm — durch welche Kriſis iſt jetzt nicht zu ſagen — aber ſie ſind ihm durch eine Kriſis zu Hellenen geworden. Von den Pelasgern nun weiß er in einer andern mit der gegenwärtigen in nahem Bezug ſtehenden Stelle Folgendes: daß ſie nämlich den Göttern alles opferten, aber ohne ſie durch Namen oder Beinamen zu unterſcheiden. Hier haben wir alſo die Zeit jener ſtummen, noch eingewickelten Göttergeſchichte. Denken wir uns in dieſen Zuſtand zurück, wo das Bewußtſeyn noch chaotiſch mit den Göttervorſtellungen ringt, ohne ſie von ſich wegbringen, ſich gegenſtändlich machen, ohne eben darum ſie ſcheiden und auseinander ſetzen zu können, wo es alſo überhaupt in keinem freien Verhältniß zu ihnen iſt. In dieſem drangvollen Zuſtand war auch Poeſie überhaupt unmöglich; es würden alſo die beiden älteſten Dichter, vom Inhalt ihrer Dichtungen abgeſehen, ſchon als Dichter das Ende jenes unfreien Zuſtandes, des noch pelasgiſchen Bewußtſeyns bezeichnen. Die

Befreiung, die dem Bewußtſeyn durch die Scheidung der Göttervorſtellungen zu Theil wurde, gab den Hellenen auch erſt Dichter, und umgekehrt, nur erſt die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Göttergeſchichte mit ſich. Poeſie ging nicht voraus, wenigſtens nicht wirkliche, und Poeſie hat auch die ausgeſprochene Göttergeſchichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, ſondern beide ſind das gemeinſchaftliche und gleichzeitige Ende eines frühern Zuſtandes, eines Zuſtandes der Einwickelung und des Schweigens.

Wir haben uns nun dem Sinn des Geſchichtſchreibers ſchon bedeutend genähert; er ſagt: Heſiodos und Homeros, wir würden ſagen: die Zeit der beiden Dichter hat den Hellenen die Göttergeſchichte gemacht. Herodotos kann ſich ſo ausdrücken, wie er ſich ausgedrückt hat, denn Homeros iſt nicht ein Individuum, wie ſpätere Dichter, wie Alkäos, Tyrtäos oder andere, er bezeichnet eine ganze Zeit, er iſt die herrſchende Macht, das Princip einer Zeit. Es iſt mit den beiden Dichtern nicht anders gemeint, als es gemeint iſt, wenn Heſiodos faſt mit denſelben Worten von Zeus erzählt, daß er nach Beendigung des Kampfs gegen die Titanen von den Göttern zur Uebernahme der Herrſchaft aufgefordert, den Unſterblichen Ehren und Würden wohl vertheilt habe[1]. Mit Zeus als Haupt iſt erſt die eigentliche helleniſche Göttergeſchichte vorhanden, und es iſt nur derſelbe Wendepunkt, der Anfang eigentlich helleniſchen

[1] Theog. v. 881 ss.

*Αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,*
*Τιτῆνεσσι δὲ τιμὰων κρίναντο βίηφι,*
*Δὴ ῥα τοτ' ὤτρυνον βασιλεύειν ἠδὲ ἀνάσσειν*
*Γαίης φραδμοσύνῃσιν ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν'*
*Ἀθανάτων· ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς.*

Herodotos Ausdrücke ſind: *οὗτοι* (Heſiodos und Homeros) *δέ εἰσι — τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες.* cf. Theogon. v. 112. *Ὡς τ' ἄφενος δάσσαντο, καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο.*

Bei den vielen Erörterungen, zu denen die Stelle des Herodotos Veranlaſſung gegeben, kann man ſich nur wundern, daß nie, ſo viel mir bekannt, an die des Heſiodos gedacht worden.

Lebens, den der Dichter durch den Namen des Zeus mythologiſch, der Geſchichtſchreiber durch die Namen der beiden Dichter hiſtoriſch bezeichnet.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter, indem wir fragen: Wer von allen, die zumal den Homeros mit Sinn zu leſen wiſſen, ſähe nicht ſogar die Götter in den homeriſchen Gedichten entſtehen. Allerdings aus einer für ihn ſelbſt unergründlichen Vergangenheit gehen die Götter hervor, aber man fühlt wenigſtens, daß ſie hervorgehen. In der homeriſchen Poeſie funkelt gleichſam alles von Neuheit, dieſe geſchichtliche Götterwelt iſt hier noch in ihrer erſten Friſche und Jugend. Das Religiöſe der Götter allein iſt das Uralte, aber auch nur aus düſterm Hintergrunde Hervorblickende; das Geſchichtliche, das Freibewegliche dieſer Götter iſt das Neue, das eben Entſtehende. Die Kriſis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeſchichte ſich entfaltet, iſt nicht außer den Dichtern, ſie vollzieht ſich in den Dichtern ſelbſt, ſie macht ihre Gedichte, und ſo kann Herodotos wohl ſagen: die beiden Dichter, nach ſeiner entſchiedenen und wohlbegründeten Meinung die früheſten der Hellenen, haben dieſen die Göttergeſchichte gemacht. Es ſind nicht ihre Perſonen, wie er freilich ſich ausdrücken muß, es iſt die in ſie fallende Kriſis des mythologiſchen Bewußtſeyns, welche die Göttergeſchichte macht. Sie machen die Göttergeſchichte noch in einem ganz andern Sinn, als in welchem man zu ſagen pflegt, daß zwei Schwalben keinen Sommer machen: denn der Sommer würde auch ohne alle Schwalben ſich machen; die Göttergeſchichte aber macht ſich in den Dichtern ſelbſt, in ihnen wird ſie, in ihnen gelangt ſie zur Entfaltung, in ihnen iſt ſie zuerſt da und ausgeſprochen.

Und ſo hätten wir den Geſchichtſchreiber, deſſen ungemeine Scharfſinnigkeit zumal in den älteſten Verhältniſſen ſich, was die Sache betrifft, ſtets auch in den tiefſten Unterſuchungen bewährt, bis auf den Ausdruck gerechtfertigt. Er ſieht ſich der Entſtehung der Göttergeſchichte noch nahe genug, um ſich ein hiſtoriſch begründetes Urtheil über ſie zuzuſchreiben. Auch wir dürfen uns auf ſeine Meinung als auf ein ſolches berufen und ſein Urtheil als Beweis geltend machen, daß Poeſie wohl das natürliche Ende und ſelbſt das nothwendig unmittelbare

Erzeugniß der Mythologie, aber als wirkliche Poesie (und wozu würde es dienen von einer Poesie in potentia zu sprechen?) nicht der hervorbringende Grund, nicht die Quelle der Göttervorstellungen seyn konnte.

So zeigt es sich demnach in der gesetzmäßigsten Entwicklung, in der Entwicklung des vorzugsweise poetischen Volks, des hellenischen.

Gehen wir, um alles über dieses Verhältniß noch historisch Erkennbare zu umfassen, weiter zurück, so schließen sich zunächst die Indier an. Würde freilich alles, was einem oder einigen einfällt zu behaupten, alsogleich zum Dogma, so hätten wir so eben keine geringe historische Irrlehre ausgesprochen, indem wir die Indier unmittelbar vor die Griechen stellen. In der That aber sind die Indier das einzige Volk, das eine freie, in allen Formen entwickelte, und ebenfalls aus Mythologie hervorgegangene Dichtkunst mit den Griechen gemein hat. Ganz abgesehen von allem andern, würde schon diese reich entfaltete Poesie den Indiern diese Stellung anweisen. Aber es kommt namentlich etwas hinzu, das nicht weniger für sich allein entscheiden würde, die Sprache, die mit der griechischen nicht bloß zu derselben Formation gehört, sondern ihr auch in der grammatikalischen Ausbildung am nächsten steht. Derjenige müßte von allem Sinn für einen gesetzmäßigen Gang jeder Entwicklung, also besonders auch geschichtlicher Erscheinungen, verlassen seyn, der, hierauf hingewiesen, noch der Meinung beistimmen könnte, welche die Indier zum Urvolk erhebt und geschichtlich über alle Völker hinaussetzt, obwohl die erste Entstehung dieser Meinung sich allenfalls erklären und einigermaßen entschuldigen läßt. Denn die erste Kenntniß der Sprache, in welcher die vorzüglichsten Denkmale der indischen Literatur geschrieben sind, konnte nicht ohne großes Talent für Sprachen und nicht ohne bedeutende Anstrengung erworben werden; und wer möchte den Männern nicht gern Anerkennung zollen, die, zum Theil schon in Jahren, in welchen das Erlernen von Sprachen überhaupt nicht mehr so leicht von Statten geht, des Sanscrit nicht nur selbst, zwar aus großer Ferne, sich bemächtigt, sondern auch den dornigen Weg zur Kenntniß desselben für die Nachfolger geebnet und erleichtert haben? Nun ist es billig von einer großen Mühe auch einen

bedeutenden Erfolg zu erwarten, und wenn die erſten Vorgänger eben ſchon die Erwerbung und Eroberung des Sanscrit für ihren höchſten Lohn achten durften, ſo mußte es Nachfolgern oder Schülern, wie ſie gern für jede Erweiterung des menſchlichen Wiſſens ſich finden, erwünſcht ſeyn, ſich auf andere Weiſe für die aufgewendete Mühe ſchadlos zu halten, wenn auch durch leichtfertige Uebertreibungen und Hypotheſen, welche die bisher angenommene Ordnung und Folge der Völker umwarfen, und das Oberſte zu unterſt kehrten. In der That möchte dieſe Erhebung der Indier in ihrer Wirkung nicht viel anders zu beurtheilen ſeyn, als die geologiſche Erhebungshypotheſe von Goethe beurtheilt worden, welcher ſagt, daß ſie von einer Anſchauung ausgehe, in der von etwas Feſtem und Regelmäßigem gar nicht mehr die Rede ſeyn könne, ſondern nur von zufälligen und unzuſammenhängenden Ereigniſſen[1], ein Urtheil, dem man, was die Erhebungstheorie wenigſtens in ihrer bisherigen Geſtalt betrifft, wohl beipflichten kann, ohne darum die Wichtigkeit der Thatſachen, auf die ſie ſich beruft, zu verkennen, oder die früher angenommenen Entſtehungsweiſen glaublicher zu finden oder gar vertheidigen zu wollen.

Es möge Sie nicht verwundern, wenn ich gleich von Anfang dieſer Unterſuchung gegen ſolche Willkür mich entſchieden ausſpreche; denn dürfte man auf die Weiſe, wie es mit der Anwendung des Indiſchen verſucht worden iſt, überhaupt verfahren, ſo würde ich die kaum angefangene Unterſuchung lieber ſogleich wieder aufgeben, indem dabei an eine innere Entwicklung, an eine Entwicklung der Sache ſelbſt nicht mehr zu denken wäre, und vielmehr alles in einen bloß äußerlichen und zufälligen Zuſammenhang gebracht würde. Auf dieſe Weiſe könnte man das Jüngſte und vom Urſprung Entfernteſte als Maßſtab an das Erſte und Urſprüngliche legen, für eine ſeichte und grundloſe Anſicht des Aelteſten das Späteſte als Beweis und Beleg anführen. Einem ſolchen vor- und zudringlichen Einmiſchen des Indiſchen in alles, ſelbſt z. B. in Unterſuchungen über die Geneſis, mit dem die ächten Kenner

[1] Nachgelaſſene Schriften, Th. XI, S. 190.

des Indiſchen gewiß am wenigſten einverſtanden ſind, muß der allgemeine Name Mythologie zum Deckmantel dienen, denn unter dieſem Titel wird das Entlegenſte, ganz verſchiedenen Stufen, oft entgegengeſetzten Enden Angehörige als völlig identiſch behandelt. Allein es ſind in der Mythologie ſelbſt große und mächtige Unterſchiede, und ſo wenig wir zugeben können, daß die einzelnen durch Namen und Würden wohl unterſchiedenen Götter in die Kreuz und in die Quer miteinander verglichen, ihre Unterſchiede aufzuheben verſucht werden, ebenſowenig werden wir zulaſſen, daß die wahre, nämlich innere und dadurch geſetzliche Succeſſion der großen Momente der mythologiſchen Entwicklung verwiſcht und völlig aufgehoben werde. Und dieß um ſo weniger, weil im Fall dieß geſtattet wäre, jede wiſſenſchaftliche Erforſchung des höheren Alterthums aufgegeben werden müßte, für welche eben Mythologie den einzigen ſicheren Leitfaden darbietet. [1]

Wäre die Mythologie überhaupt eine poetiſche Erfindung, ſo müßte auch die der Indier eine ſolche ſeyn. Nun hat die indiſche Poeſie, ſoweit ſie bis jetzt bekannt iſt, die bereitwilligſte Anerkennung gefunden, und iſt als neue Erſcheinung vielleicht zum Theil ſelbſt über Gebühr hochgeſtellt worden. Dagegen hat man die indiſchen Götter ſehr allgemein nicht ſonderlich poetiſch finden können. Goethes Ausdrücke über ihre Unform ſind bekannt und ſtark genug, aber nicht eben ungerecht zu nennen, wenn man auch vielleicht einen Zuſatz von Unmuth darin wahrnehmen wollte, an welchem der auffallend reelle und doctrinelle

[1] Diejenigen, welche von der andern Seite ihre Gründe haben, das Griechiſche ſo viel möglich zu iſoliren und von jedem allgemeinen Zuſammenhang fern zu halten, haben für die andern, welche den Aufſchluß für alles im Indiſchen ſuchen, den Namen Indomanen erfunden. Ich habe nicht auf dieſe Erfindung gewartet, um in der Abhandlung über die ſamothraliſchen Gottheiten mich gegen alle Ableitung griechiſcher Vorſtellungen aus indiſchen zu erklären, dieß geſchah ſelbſt vor den bekannten Aeußerungen in Goethes weſtöſtlichem Divan. Beſtimmt iſt dort (S. 30) die Meinung ausgedrückt, die griechiſche Götterlehre insbeſondere ſey auf einen höheren Urſprung als auf indiſche Vorſtellungen zurückzuführen; wären die erſten Begriffe den Pelasgern, von denen alles Helleniſche ausgegangen, aus ſolchen Abflüſſen, nicht vielmehr aus der Quelle der Mythologie ſelbſt zugekommen, nimmer hätten ihre Göttervorſtellungen zu ſolcher Schönheit ſich entfalten können.

Charakter der indiſchen Götter und die allzu fühlbare Unmöglichkeit, auf ſie die bloß idealen Erklärungen, mit denen man ſich bei den Griechen beruhigen konnte, anzuwenden, einigen Theil haben mochte. Denn unerklärt kann man die indiſchen Götter doch nicht laſſen, mit einem bloßen Geſchmacksurtheil ſind ſie nicht hinwegzuſchaffen; abſcheulich oder nicht, ſie ſind einmal da, und weil ſie da ſind, müſſen ſie erklärt werden. Ebenſowenig kann man aber, ſo ſcheint es, eine andere Erklärung für die indiſchen, eine andere für die griechiſchen aufſtellen. Wollte man aber aus einer Vergleichung beider einen Schluß ziehen, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das Doctrinelle, das eigentlich Religiöſe der mythologiſchen Vorſtellungen nur allmählich und erſt in der letzten Entſcheidung völlig überwunden worden.

Die Kriſis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat ſie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieſelben geſetzt; dagegen iſt der Indier noch weit tiefer und innerlicher abhängig von ſeinen Göttern geblieben. Die formloſen epiſchen wie die kunſtvollen dramatiſchen Gedichte Indiens tragen einen weit mehr dogmatiſchen Charakter, als irgend ein griechiſches Werk derſelben Art an ſich. Das poetiſch Verklärte der griechiſchen Götter im Vergleich mit den indiſchen iſt nicht etwas ſchlechthin Urſprüngliches, ſondern nur die Frucht der tieferen, ja der völligen Ueberwindung einer Macht, die über die indiſche Poeſie noch immer ihre Gewalt ausübt. Ohne ein reales, ihnen zu Grunde liegendes Princip konnte die gerühmte Idealität der griechiſchen Götter ſelbſt nur eine fade ſeyn.

Schaffende Poeſie, in allen Formen frei ſich bewegende Dichtkunſt, findet außer den Griechen ſich nur bei den Indiern; alſo ſie findet ſich gerade nur bei den Völkern, die in der mythologiſchen Entwicklung die letzten oder jüngſten ſind. Zwiſchen den Indiern und Griechen ſelbſt zeigt ſich aber wieder das Verhältniß, daß bei jenen das Doctrinelle vorherrſchend erſcheint und bei weitem ſichtbarer iſt, als bei dieſen.

Gehen wir weiter zurück, ſo begegnen uns zunächſt die Aegypter. Die Götterlehre der Aegypter iſt in rieſenhaften Bauwerken, koloſſalen Bildern verſteinert, aber eine bewegliche, mit den Göttern als unabhängigen, von ihrem Urſprung freien Weſen waltende Poeſie ſcheint ihnen

völlig fremd. Einen einzigen lugubren Geſang und altväterliche Lieder, zu denen, wie Herodotos ausdrücklich ſagt[1], keine neuen hinzukamen, ausgenommen, iſt bei ihnen keine Spur von Poeſie. Weder erwähnt Herodotos eines den griechiſchen ähnlichen Dichters, den er, der zu Vergleichungen ſo geneigt iſt, gewiß nicht unterlaſſen hätte namhaft zu machen, noch hat ſich bis jetzt eine der zahlreichen Inſchriften auf Obelisken oder Tempelwänden als ein Gedicht erwieſen. Und doch iſt die ägyptiſche Mythologie eine ſo entwickelte, daß Herodotos in ägyptiſchen, gewiß nicht „von ägyptiſchen Pfaffen beſchwatzt", griechiſche Gottheiten erkennt.

Noch weiter zurück finden wir eine nicht ebenſo weit, aber doch ſchon bedeutend vorgeſchrittene Götterlehre bei den Phönikiern, die erſten Elemente einer ſolchen bei den Babyloniern; beiden Völkern könnte man höchſtens eine der althebräiſchen ähnliche pſalmenartige, alſo doctrinelle Poeſie zuſchreiben, doch wiſſen wir nichts von einer babyloniſchen, ebenſowenig von einer phönikiſchen Poeſie.

Nirgend zeigt ſich die Poeſie als etwas Erſtes, Urſprüngliches, wie ſie in ſo manchen Erklärungen vorausgeſetzt wird; auch ſie hatte einen früheren Zuſtand zu überwinden, und erſcheint um ſo beweglicher, um ſo mehr *als* Poeſie, je mehr ſie ſich dieſe Vergangenheit unterworfen hat.

Dieſes alles demnach möchte gegen die unbedingte Geltung der rein poetiſchen Anſicht und Erklärung Bedenken erregen, die uns zeigen, daß wir mit ihr nicht abſchließen, und daß noch eine unbeſtimmte Weite anderartiger Unterſuchungen und Erörterungen vor uns liegt.

[1] Lib. II, c. 79.

# Zweite Vorlesung.

Wenn wir von der poetischen Ansicht ungern uns entfernen, so ist es hauptsächlich, weil sie uns keine Beschränkung auferlegt, weil sie uns der Mythologie gegenüber völlige Freiheit, diese selbst in ihrer Universalität unangetastet läßt, zumal aber, weil sie uns verstattet, bei dem eigentlichen Sinn stehen zu bleiben, wiewohl sie dieß nicht anders kann, als indem sie zugleich einen eigentlich doctrinellen Sinn ausschließt. Dieses also möchte ihre Schranke seyn. Es wird daher eine andere Ansicht kommen, welche Wahrheit und einen doctrinellen Sinn zuläßt, die behauptet, daß Wahrheit in ihr ursprünglich wenigstens gemeint war. Dafür nun aber wird sie, wie es meist zu gehen pflegt, das andere aufopfern, die Eigentlichkeit, und statt derselben den uneigentlichen Sinn einführen. Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher, zumal sie Götterlehre und Göttergeschichte ist, also religiöse Bedeutung zu haben scheint. Die Mythologie sagt also oder scheint etwas anderes zu sagen, als gemeint ist, und die der ausgesprochenen Ansicht gemäßen Deutungen sind überhaupt und das Wort im weitesten Sinn genommen allegorische[1].

Die verschiedenen möglichen Abstufungen werden folgende seyn.

Es sind Persönlichkeiten gemeint, aber nicht Götter, nicht übermenschliche, einer höhern Ordnung angehörige Wesen, sondern menschliche geschichtliche Wesen, auch wirkliche Ereignisse sind gemeint, aber Ereignisse der menschlichen oder bürgerlichen Geschichte. Die Götter

[1] Allegorie bekanntlich von ἄλλο (ein Anderes) und ἀγορεύειν (sagen).

ſind nur zu Göttern erhöhte Helden, Könige, Geſetzgeber, oder wenn, wie heutzutage, ein Hauptgeſichtspunkt Finanz und Handel iſt, Seefahrer, Entdecker neuer Handelswege, Colonienſtifter u. ſ. w. Wer Neigung empfände, zu ſehen, wie eine Mythologie in dieſem Sinn erklärt ſich ausnimmt, den könnte man auf Clerikus Anmerkungen zur Theogonie des Heſiodos oder auf Mosheims Anmerkungen zu Cudworth Systema intellectuale und auf Hüllmanns Anfänge der griechiſchen Geſchichte verweiſen.

Die hiſtoriſche Erklärungsweiſe heißt nach Euemeros, einem Epikureer der alexandriniſchen Zeit, der nicht ihr älteſter, aber eifrigſter Vertheidiger geweſen zu ſeyn ſcheint, die euemeriſtiſche. Bekanntlich nahm Epikuros wirkliche, eigentliche Götter an, aber völlig müßige, um menſchliche Angelegenheiten unbekümmerte. Der Zufall, nach ſeiner Lehre allein herrſchend, ließ keine Vorſehung und keine Wirkung höherer Weſen auf die Welt und die menſchlichen Dinge zu. Gegen eine ſolche Lehre waren die thätig in menſchliche Handlungen und Ereigniſſe eingreifenden Götter des Volksglaubens ein Einwurf, der beſeitigt werden mußte. Dieß geſchah, wenn man von ihnen ſagte, ſie ſeyen nicht eigentliche Götter, ſondern nur als Götter vorgeſtellte Menſchen. Sie ſehen, dieſe Erklärung ſetzt eigentliche Götter voraus, deren Vorſtellung Epikuros bekanntlich von einer jeder Lehre vorausgehenden, der menſchlichen Natur eingepflanzten Meinung herleitete, welche darum auch allen Menſchen gemeinſchaftlich ſey[1]. „Weil dieſe Meinung nicht durch eine Veranſtaltung oder durch Sitte oder Geſetz eingeführt, ſondern allem dieſen voraus in allen Menſchen angetroffen wird, müſſen Götter ſeyn", ſo ſchloß Epikuros[2], geſcheidter auch hierin wie manche Spätere.

[1] Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat προλήψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cic. de nat. Deor. I, 16.

[2] Cum non institnto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos. ibid. 17.

Hieraus erhellt aber auch, wie unpaſſend es iſt, wenn einige in chriſtlichen, ja in unſern Zeiten, die vielleicht an manches andere, aber doch an keine wirklichen Götter glauben, wenigſtens theilweiſe die euemeriſtiſche Erklärung anwenden zu können meinen.

Eine zweite Abſtufung wäre nun die, zu ſagen, daß in der Mythologie überhaupt keine Götter gemeint ſind, weder eigentliche noch uneigentliche, keine Perſönlichkeiten, ſondern unperſönliche Gegenſtände, die nur poetiſch als Perſonen vorgeſtellt ſind. Perſonification iſt das Princip dieſer Erklärungsweiſe; perſonificirt ſind entweder ſittliche oder natürliche Eigenſchaften und Erſcheinungen.

Weil die Götter ſittliche Weſen ſind, und in jedem derſelben irgend eine Geiſtes- oder Gemüthseigenſchaft, mit Ausſchließung anderer, und dadurch über gewöhnliche menſchliche Weiſe erhöht, hervortritt, laſſen ſie ſich als Symbole ſittlicher Begriffe anwenden, wie es von jeher geſchehen iſt. Was einmal da iſt, wird gebraucht, aber der Gebrauch erklärt nicht die Entſtehung. Der Dichter, wenn er einer Gottheit bedarf, die zur Mäßigung und Selbſtbeherrſchung auffordert, wird nicht die zornmüthige Here, ſondern die beſonnene Athene herbeirufen. Darum iſt aber dieſe weder ihm ſelbſt noch der Mythologie bloß die perſonificirte Weisheit. Baco, in einem Zeitalter großer politiſcher Parteiungen lebend, benutzte in ſeinem Büchlein: De Sapientia Veterum die Mythologie zur Einkleidung politiſcher Ideen. Die Mythologie als eine künſtlich eingekleidete Moralphiloſophie vorzuſtellen, wie der Dämon in Calderons wunderbarem Magus ſagt:

Das ſind Mährchen nur, worein
Die profanen Schriftverfaſſer
Mit der Götter Namen künſtlich
Einzuhüllen ſich vermaßen
Die Moralphiloſophie.

war nicht ſowohl eine gelehrte als pädagogiſche Erfindung der Jeſuiten, die im Wettſtreit mit den Schulen der Proteſtanten ihren Zöglingen auch die alten Dichter, wiewohl meiſt verſtümmelt, in die Hände gaben, und zu dem Ende auch die Mythologie erklärten.

Was die phyſikaliſchen Deutungen betrifft, ſo iſt die materielle Möglichkeit derſelben nicht in Abrede zu ſtellen, wiewohl damit die Erklärung nicht gerechtfertigt iſt, man müßte denn erſt die Natur ſelbſt iſoliren, ihren Zuſammenhang mit einer höhern und allgemeinen Welt leugnen, die vielleicht in der Mythologie nur ebenſo wie in der Natur ſich ſpiegelt. Daß ſolche Erklärungen möglich ſind, legt nur ein Zeugniß ab für die Univerſalität der Mythologie, die in der That von der Art iſt, daß, die allegoriſchen Erklärungen einmal zugegeben, faſt ſchwerer iſt zu ſagen, was ſie nicht bedeute, als was ſie bedeute. Verſuche der Art, wenn ſie an die formelle Erklärung, welche zeigt, wie die Mythologie in ſolchem Sinn auch entſtanden ſey, nicht einmal denken, ſind daher höchſtens leere, müßiger Köpfe würdige Spielereien.

Wer ohne Sinn fürs Allgemeine durch bloße zufällige Eindrücke ſich beſtimmen läßt, kann ſogar zu ſpeciellen phyſikaliſchen Deutungen herabſteigen, wie dieß vielfach geſchehen iſt. Zur Zeit der blühenden Alchemie konnten Adepten in dem Kampf um Troja den ſogenannten philoſophiſchen Proceß erblicken. Die Deutung ließ ſich ſelbſt mit Etymologien unterſtützen, die manchen heutzutage üblichen an Wahrſcheinlichkeit nichts nachgeben. Denn Helene, um die der Kampf entbrennt, iſt Selene, der Mond (das alchemiſtiſche Zeichen des Silbers); Ilios aber, die heilige Stadt, eben ſo deutlich Helios, die Sonne (welche in der Alchemie das Gold bedeutet). Als die antiphlogiſtiſche Chemie allgemeine Aufmerkſamkeit erregte, konnte man in den männlichen und weiblichen Gottheiten der Griechen die Stoffe dieſer Chemie, in der alles vermittelnden Aphrodite z. B. den jeden Naturproceß einleitenden Sauerſtoff zu erkennen glauben. Heutzutage beſchäftigt die Naturforſcher vorzüglich der Electro-Magnetismus und Chemismus, warum ſollte nicht auch dieſer in der Mythologie zu finden ſeyn? Vergeblich wäre es, einen ſolchen Ausleger widerlegen zu wollen, dem die Entdeckung das unſchätzbare Glück gewährt, ſein eigenes neueſtes Angeſicht im Spiegel ſo hoher Alterthümlichkeit zu beſchauen, wobei er überflüſſig findet zu zeigen, theils wie die, welche die Mythen erfunden haben ſollen, zu den ſchönen phyſikaliſchen Kenntniſſen, die er vorausſetzt, gekommen ſind,

theils was ſie veranlaßt hat, dieſe Kenntniſſe auf eine ſo wunderliche Weiſe einzuhüllen und zu verbergen [1].

Immer noch höher als dieſe ſpeciellen Deutungen wären die Auslegungen, welche die Geſchichte der Natur in der Mythologie zu ſehen glauben; einigen freilich iſt ſie nur eine Allegorie der jährlich ſich wiederholenden, der ſcheinbaren Bewegung der Sonne durch die Zeichen des Thierkreiſes [2]; anderen die poetiſch dargeſtellte wirkliche Geſchichte der Natur, die Folge von Veränderungen und Umſtürzen, die dem gegenwärtigen beruhigten Zuſtand derſelben vorausgegangen ſind, wozu die feindlichen Verhältniſſe der aufeinander folgenden Göttergeſchlechter, zumal der Kampf der Titanen gegen das jüngſte derſelben, nahe Veranlaſſung geben; noch weiter kann man bis zu einer natürlichen Weltentſtehungslehre (Kosmogonie) fortgehen, die in der Mythologie enthalten ſeyn ſolle. Das Letzte hat nach manchen Aeltern vorzüglich Heyne verſucht [3], der zugleich der erſte einigermaßen nöthig fand, auch die Entſtehung in dieſem Sinn begreiflich zu machen. Er nahm keinen Anſtand, Philoſophen als Urheber zu denken; der urſprüngliche Inhalt der Mythologie ſind ihm mehr oder weniger zuſammenhängende Philoſopheme über die Weltbildung. Zeus hat den Vater Kronos des Throns und nach einigen Erzählungen der Mannheit beraubt, heißt (ich bediene mich vielleicht nicht gerade ſeiner Worte): die ſchaffende Natur hat eine Zeit lang bloß das Wilde, Ungeheure (etwa das Unorganiſche) hervorgebracht; hierauf trat ein Zeitpunkt ein, wo die Produktion der

[1] Kant, wo er von der ehemaligen Hypotheſe des Phlogiſton ſpricht, erwähnt eines jungen amerikaniſchen Wilden, der, gefragt, was ihn denn ſo ſehr in Verwunderung ſetzt an dem aus einer entſtöpſelten Flaſche als Schaum hervordringenden engliſchen Bier, die Antwort gab: Ich wundere mich nicht, daß es herauskommt, ich wundere mich nur, wie ihr es habt hineinbringen können.

[2] Dornedbens, eines ehemaligen Göttinger Docenten, Pamenophis und anderer Schriften, nach welchen die ganze ägyptiſche Götterlehre nur ein kalendariſches Syſtem iſt, eine verhüllte Darſtellung des jährlichen Gangs der Sonne und des mit demſelben geſetzten Wechſels von Erſcheinungen in einem ägyptiſchen Jahreslauf.

[3] De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).

bloßen Maſſe aufhörte, anſtatt des Ungeſtalten und Formloſen das Gebildete Organiſche erzeugt wurde. Das Aufhören dieſer unförmlichen Produktion iſt die Entmannung des Kronos; Zeus iſt die ſelbſt ſchon gebildete und Gebildetes hervorbringende Naturkraft, durch welche jene erſte, wilde gehemmt, beſchränkt und an fernerer Zeugung verhindert wird. Gewiß iſt dieß ein Sinn, der ſich hören läßt, und ſolche Erklärungen mögen immer als Verübungen gelten; ſie dienten in einer früheren Zeit, wenigſtens die Meinung von einem realen Inhalt der Mythologie zu erhalten. Fragt man nun, wie die Philoſophen dazu gekommen, ihre ſchätzbaren Einſichten in dieſe Form zu kleiden, ſo ſucht Heyne wenigſtens das Künſtliche ſo viel möglich zu entfernen; ſie haben die Darſtellung nicht frei gewählt, ſondern waren zu ihr gedrungen und beinahe gezwungen; theils haben der älteſten Sprache wiſſenſchaftliche Ausdrücke gefehlt für allgemeine Principien oder Urſachen, Armuth der Sprache habe ſie genöthigt, abſtracte Begriffe als Perſonen, logiſche oder reale Verhältniſſe durch das Bild der Zeugung auszudrücken; theils aber ſeyen ſie von den Gegenſtänden ſelbſt ſo ergriffen geweſen, daß ſie gearbeitet haben, ſie auch den Zuhörern gleichſam dramatiſch wie handelnde Perſonen vor Augen zu ſtellen [1].

Sie ſelbſt — die angenommenen Philoſophen — wußten, daß ſie nicht von wirklichen Perſonen redeten. Wie ſind nun aber die von ihnen geſchaffenen Perſönlichkeiten zu wirklichen und dadurch zu Göttern geworden? Durch einen ſehr natürlichen Mißverſtand, ſollte man denken, der unvermeidlich war, ſobald die Vorſtellungen an ſolche kamen, denen das Geheimniß ihrer Entſtehung nicht bekannt war. Doch Heyne denkt

[1] Nec vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appellatur *allegoricum*, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l. c. p. 38.

ſich den Uebergang anders. Die Perſonificationen ſind einmal da, wohl verſtanden von allen, die um den Sinn wiſſen. Da bemerken die Dichter, daß ſie als wirkliche Perſonen genommen zu allerhand ergötzlichen Mährchen und Erzählungen Stoff geben würden, mit denen man hoffen könnte, bei einem unterhaltungsluſtigen Volk Eingang zu finden; Heyne iſt ſogar nicht abgeneigt, eben dem Homeros vorzüglich dieſe Umwandlung philoſophiſch bedeutender Mythen in ganz gemeine Geſchichten zuzuſchreiben. Ihm ſey der philoſophiſche Sinn noch wohl bekannt, wie man aus einigen Andeutungen, die ihm entſchlüpfen, abnehmen könne; nur laſſe er es ſich nicht merken; als Dichter verſtehe er ſeinen Vortheil zu gut, um die Bedeutung mehr als höchſtens durchſcheinen zu laſſen, denn philoſophiſche Ideen ſeyen beim Volke nicht beliebt, und bedeutungsloſe Geſchichten, wenn nur ein gewiſſer Wechſel von Gegenſtänden und Begebenheiten darin beobachtet ſey, ſagen ihm weit eher zu. Auf dieſe Art alſo ſeyen die mythologiſchen Perſönlichkeiten zu der Unabhängigkeit von ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung, in der ſie bei den Dichtern vorkommen, und zu der Sinnloſigkeit gelangt, in der ſie der Volksglaube allein noch kenne.

Es ſcheint ein bemerkenswerther Umſtand, daß den Griechen ſchon der Urſprung der Mythologie, dem ſie ſo viel näher ſtanden als wir, nicht verſtändlicher war, als er uns iſt; wie der griechiſche Naturforſcher der Natur nicht näher ſtand, als der heutige. Denn ſchon zu Platons Zeiten ſind, theilweiſe wenigſtens, von mythologiſchen Ueberlieferungen ganz ähnliche Deutungen verſucht worden, über die Sokrates im Phädros äußert: es gehöre zu ſolchen, um ſie nämlich durch alles hindurchzuführen, ein gewaltig ſich abmühender Mann, und der nicht eben beſonders glücklich und beneidenswerth ſey; denn um mit dieſer Art von grobem Verſtand (ἄγροικος σοφία) alles ins Gleiche oder auf etwas Wahrſcheinliches zu bringen, ſey viele Zeit nöthig, die nicht jeder übrig habe, der ſich mit Ernſterem und Wichtigerem beſchäftigen könne[1].

Ganz ähnlich äußert ſich der Akademiker bei Cicero über das

[1] Platon. Phaedr. p. 229. De Rep. III, p. 391. D.

Mühſelige dieſer Deutungen in Bezug auf die Stoiker[1]; denn es iſt merkwürdig, daß die beiden auf dem Schauplatz der Philoſophie in Griechenland und in Rom zuletzt allein übrig gebliebenen Syſteme, das epikuriſche und das ſtoiſche, ſich in die zwei Erklärungen, die hiſtoriſche oder euemeriſtiſche und die naturwiſſenſchaftliche, getheilt haben. Die Stoiker ließen zwar großer Wohlthaten wegen vergötterte Menſchen zu, wo dieſer Urſprung am Tage zu liegen ſchien, wie bei Herkules, Kaſtor und Pollux, Aeskulapios u. ſ. w. Aber alles Tiefere der Göttergeſchichte, wie die Entmannung des Uranos, Saturnus Ueberwältigung durch Jupiter, erklärten ſie aus rein phyſiſchen Verhältniſſen[2]. Zuletzt wurden beide von den Neuplatonikern abgelöst, welche endlich eigentliche Metaphyſik in der Mythologie ſahen, genöthigt dazu hauptſächlich wohl, um dem geiſtigen Gehalt des Chriſtenthums in einem analogen des Heidenthums ein Gegengewicht zu geben[3]. Da ſie indeß bei den Beſtrebungen, theils die eigenen ſpeculativen Ideen mit den Traditionen der alten Religion in Einklang zu ſetzen, theils hinwiederum dieſe durch jene zu ſtützen, weit entfernt ſind, an einen natürlichen Urſprung der Mythologie zu denken, die ſie vielmehr als eine unbedingte Autorität vorausſetzen, ſo können ſie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden.

Heyne hatte ſich dagegen verwahrt, daß man ſeine Erklärung oder die Einkleidungsweiſe ſeiner Philoſophen ſelbſt eine allegoriſche nenne, weil nämlich dieſe ſie nicht in der Abſicht gewählt haben, ihre Lehren

[1] Cicero, De nat. D. L. III, c. 24. ***Magnam molestiam suscepit*** et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque ***hominum opinio*** sit: eos enim, qui Dii appellentur, ***rerum naturas esse***, non figuras Deorum.

[2] Alia quoque ex ratione, et quidem ***physica***, magna fluxit multitudo Deorum; qui ***induti specie humana*** fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. etc. Cicero l. c. c. 24.

[3] Man vgl. die Bemerkungen V. Couſins in den beiden Artikeln über Olympieder, Journal des Savants, Juin 1834. Mai 1835.

oder Meinungen zu verhüllen. Als ob es darauf ankäme! Genug, sie reden von Göttern, wo sie nur an Naturkräfte denken, sie meinen also etwas anderes, als sie sagen, und drücken etwas aus, woran sie eigentlich nicht denken. Ist man nun aber einmal so weit gekommen, den Inhalt als wissenschaftlich anzunehmen, müßte es nicht erwünscht seyn, auch den Ausdruck ganz eigentlich und wissenschaftlich zu finden, und so wenigstens ganz und rein auf die entgegengesetzte Seite der poetischen Ansicht zu kommen, wozu Heyne auf halbem Weg stehen geblieben ist? Er war wohl überhaupt nicht der Mann irgend eine Folgerung vollständig auszuführen und auch nur versuchsweise bis auf ihre letzte Spitze durchzudenken. Vielleicht war es ein glücklicher Leichtsinn, der ihn abhielt, die philosophische Erklärung auf die letzte Probe zu bringen, welche sie ein mehr formeller Geist, sein berühmter Nachfolger in philologischer Forschung, Gottfried Hermann, bestehen ließ, der nämlich den durchgängig eigentlichen Sinn auf die Weise herstellte, daß er, eine oberflächlich personificirende Färbung des Ausdrucks abgerechnet, auch in den Namen nur wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst sieht, daß ihm z. B. Dionysos nicht den Gott des Weins, sondern streng etymologisch den Wein selbst, Phoibos nicht den Gott des Lichts, sondern ebenso das Licht selbst bedeutet; eine Erklärung, die schon als Auflehnung gegen das allegorisirende Wesen der Beachtung und einer ausführlichen Darstellung wohl werth ist.

Untersucht man — so baut der hochverdiente Grammatiker seine Theorie auf[1] — die angeblichen Götternamen, so zeigen sich erstens alle im Allgemeinen bedeutsam; erforscht man näher die Bedeutung, so findet sich, zufolge einer bald am Tage liegenden, bald durch tieferes Eindringen sich zu erkennen gebenden Etymologie, zweitens, daß sie insgesammt nur Prädicate von Formen, Kräften, Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur enthalten; untersucht man weiter die Verbindung und den Zusammenhang, in den sie gesetzt sind, so kann man nicht anders schließen, als daß die Namen auch nur Benennungen von Natur-

[1] Dissert. de Mythol. Graecorum antiquissima. Lips. 1817.

gegenſtänden ſeyn ſollen; denn nimmt man ſie als Namen von Göttern, ſo verliert ſich bald jeder erkennbare Zuſammenhang, nimmt man ſie für rein wiſſenſchaftliche Benennungen der Gegenſtände ſelbſt, die das charakteriſtiſche Prädicat derſelben enthalten, das in den gewöhnlichen zufälligen Benennungen entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder nicht mehr zu erkennen iſt, gibt man der Darſtellung noch außerdem das ganz unverfängliche Mittel zu, die Abhängigkeit der einen Erſcheinung von der andern durch das Bild der Zeugung auszudrücken, wie ja auch wir, ohne auch nur daran zu denken, daß dieß bildlich geredet iſt, Wärme vom Licht erzeugt werden, oder ein Princip, ja einen Begriff von dem andern abſtammen laſſen, ſo entdeckt ſich ein ausführliches Ganzes, deſſen Glieder einen vollkommen einleuchtenden und wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang unter ſich darſtellen. Dieſer Zuſammenhang kann nichts Zufälliges ſeyn, das Ganze muß daher auch in rein wiſſenſchaftlicher Abſicht entſtanden ſeyn, und legt man die Theogonie des Heſiodos als die reinſte Urkunde der erſten Entſtehung zu Grunde, ſo wird man ſich den Urſprung dieſes Ganzen nicht wohl anders als auf folgende Weiſe denken können:

Es lebten einmal — doch nein, ſo würde die Hermannſche Theorie ſelbſt wie ein Mythos anfangen, und zwar in der gewöhnlichſten Form — wir wollen alſo ſagen: Es müſſen einmal, d. h. irgendwann und irgendwo — etwa in Thrakien, wohin die griechiſche Sage den Thamyris, Orpheus und Linos, oder in Lykien, wohin ſie den erſten Sänger Olen verſetzt; ſpäterhin findet ſich freilich, daß wir bis in den fernen Orient zurückgehen müſſen — genug, es müſſen einmal unter einem übrigens noch unwiſſenden Volk einzelne durch beſondere Geiſtesgaben ausgezeichnete, über das Gemeine ſich erhebende Männer gelebt haben, welche Kräfte, Erſcheinungen, ja Geſetze der Natur beobachtet und erkannt, die alſo auch wohl darauf denken durften, eine förmliche Theorie des Urſprungs und des Zuſammenhangs der Dinge zu entwerfen. Dabei befolgten ſie die Methode, die allein beſtimmte, ſichere und deutliche Kenntniſſe möglich macht[1], indem ſie das unterſcheidende Prädicat jedes

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. S. 47.

Gegenſtandes aufſucht, um ſich auf dieſe Weiſe ſeines Begriffs zu verſichern. Denn wer z. B. den Schnee Schnee nennt, ſtellt ſich den Gegenſtand wohl vor, aber denkt ihn nicht eigentlich. Jenen aber iſt es um den Begriff zu thun, und dieſen Begriff ſoll auch die Benennung feſthalten. Sie wollen alſo z. B. die drei Arten des ſchlechten Wetters, Schnee, Regen, Hagel ausdrücken. Von dem Hagel findet ſich, daß er ſchmettert, ſie könnten alſo ſagen, der Schmetternde, aber damit wäre nur ein Prädicat, nicht ein Gegenſtand ausgedrückt. Sie nennen ihn alſo den Schmetterer, griechiſch κόττος (von κόπτω), bekanntlich der Name eines der hundertarmigen Rieſen bei Heſiodos. Vom Regen läßt ſich bemerken, daß er Furchen in das Feld gräbt (noch öfter freilich möchte er ſie verſchwemmen), er wird alſo Furchenmacher genannt, griechiſch γύγης, Name des zweiten heſiodiſchen Rieſen. Vom Schnee findet ſich, daß er laſtet und ſchwer iſt, ſie nennen ihn alſo Schweremann, βριάρεως, denken aber dabei nicht an einen Mann, noch weniger an einen Rieſen, ſondern nur eben an den Schnee. Nicht der Gegenſtand ſelbſt wird perſonificirt, wie bei Heyne, ſondern nur, wenn man will, der Ausdruck, und dieſe bloß grammatiſche Perſonification hat hier nicht mehr auf ſich, als in Ausdrücken, wie ſie in jeder Sprache vorkommen, wie wenn eine Art breiter Degen der Stecher, das Werkzeug, mit dem man Wein aus einem Faß hebt, der Heber genannt wird, oder wenn die Landleute den Brand im Getreide den Brenner, den Krebs, von dem Bäume befallen werden, den Freſſer nennen. Die Gegenſtände ſelbſt als Perſonen vorzuſtellen, wie etwa der Volkswitz einen heftig blaſenden Wind St. Blaſius nennt, war ganz gegen den Zweck der Urheber oder des Urhebers (denn Hermann ſelbſt ſpricht zuletzt nur von einem)[1]. An einer perſonificirenden Darſtellung im Sinn Heynes konnte eine Zeit nicht mehr Geſchmack finden von dem wiſſenſchaftlichen Ernſt, der nöthig war, ein Ganzes hervorzubringen, wie es Hermann in der heſiodiſchen Theogonie ſieht, in welcher ſich ſo viel gründliche Kenntniß, ein ſolcher folgerechter

[1] Ebendaſ. S. 107.

Zuſammenhang, eine ſo bündige Ordnung findet (es ſind ſeine eigenen Ausdrücke), daß er keinen Anſtand nimmt, die der Theogonie zu Grunde liegende Lehre für das bewunderungswürdigſte Meiſterſtück des Alterthums zu erklären; er ſieht in den Mythen nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypotheſen, ſondern Theorien auf lange Erfahrung, ſorgfältige Beobachtung, ſogar genaue Berechnung gegründet, und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche Wiſſenſchaft, ſondern tiefe Weisheit[1].

Wir müſſen dahin geſtellt ſeyn laſſen, welchen Antheil an dieſen allerdings etwas hyperboliſchen Lobſprüchen entweder die natürliche Vorliebe für die Gegenſtände unſerer eigenen, wahren oder vermeinten Entdeckungen, oder ein nicht allzu genauer Begriff von dem Werth und der Geltung ſolcher Prädicate, die noch immer nicht zu gering erſcheinen würden, wenn etwa von Laplaces Système du Monde die Rede wäre, oder auch beide Urſachen zugleich haben mögen. Unſtreitig ſind unter dieſen Reſultaten gründlicher Wiſſenſchaft nicht auch Lehren wie folgende gerechnet: daß das Saatkorn (*περσεφόνη*) in die Erde verborgen (vom Gott der Unterwelt geraubt) werden müſſe, um Frucht zu tragen; daß der Wein (*διονυσος*) vom Weinſtock (der Semele) herkomme; daß die Wellen des Meers beſtändig, ihre Richtung aber veränderlich ſey, und ähnliche, die jeder Menſch, der in dieſe Welt kommt, gleichſam umſonſt und geſchenkt erhält. Um ſich von dem philoſophiſchen Geiſt der Theogonie zu überzeugen, muß nicht das Einzelne, wobei freilich bekannte Sätze nicht zu vermeiden ſind, ſondern das Ganze, insbeſondere aber der Anfang ins Auge gefaßt werden, deſſen Erklärung nach Hermann wir gern einige Augenblicke ſchenken werden.

Jener alte Philoſoph alſo, von dem ſich die erſte, dem Heſiodos ſelbſt ſchon unverſtändlich gewordene Grundlage herſchreibt, wollte mit der Welterklärung ganz von vorn anfangen, d. h. von da, wo noch nichts war. Zu dieſem Ende ſagt er: vor Allem war Chaos; dieß heißt etymologiſch (von *χάω*, *χαίνω*) das Weite, allem noch Offen-

[1] Ebendaſ. S. 47.

ſtehende, Unerfüllte, alſo der von aller Materie leere Raum. Dieſem kann natürlich nichts folgen, als was ihn erfüllt, die Materie, jedoch die ſelbſt noch als formlos zu denkende, etymologiſch (von γάω, γέγαα) das, woraus alles wird, alſo nicht die Erde, ſondern der Urſtoff alles Werdens, die noch nicht geformte Grundlage alles künftig Entſtehenden. Nachdem nun ſowohl das geſetzt iſt, in welchem, als das, aus welchem alles entſteht, ſo fehlt nur noch das dritte, durch welches alles wird. Dieſes dritte iſt das alles verknüpfende Band, der Einiger, Eros (von εἴρω,) der hier nur dieſe wiſſenſchaftliche Bedeutung, nicht die des ſpäteren Gottes hat. Und nachdem er dieſe drei Elemente geſetzt hat, kann der Philoſoph daran gehen, die Schöpfung der Dinge ſelbſt zu erklären.

Die drei erſten Erzeugniſſe des Raums als des erſten Elements ſind: 1) Erebos, der Decker; mit dieſem Namen wird die Finſterniß belegt, die den Stoff zudeckte, ehe noch etwas aus ihm geſchaffen war; 2) Nyx, nicht die Nacht, ſondern auch hier muß man ſich an die Urbedeutung halten; der Name iſt von νύειν (νεύειν), nutare, vergere, nach unten ſich neigen; denn die nächſte Folge (alſo Zeugung) des Raums iſt die Bewegung, die erſte und einfachſte Bewegung aber die nach unten, das Fallen. Dieſe beiden erzeugen nun mit einander den Aether und die Hemere, die Klarheit und die Heitere; denn wenn die Finſterniß, die ſich der kosmogoniſche Dichter als etwas Körperliches und wie einen feinen Nebel vorſtellt, mit der Nyx ſich vermählt, d. h. niederfällt, wird es obenher klar und heiter.

Nun folgen die Erzeugniſſe des zweiten Elements, der noch formloſen Materie. Dieſe erzeugt zuerſt für ſich und noch ohne Gemahl den Uranos, d. h. den Oberen. Der Sinn iſt: das Feinere der Materie erhob ſich von ſelbſt, und wurde als Himmel von dem gröberen Theil geſchieden, der als eigentlicher Erdkörper zurückblieb. Dieſes Gröbere wird angedeutet durch die hier erwähnten großen Berge und den Pontos, der nicht, wie ſchon Heſiodos mißverſtand, das Meer, ſondern, wie es Hr. Profeſſor Hermann jetzt beſſer verſteht, die Tiefe überhaupt bedeutet, vom Verbo πιτνεῖν, womit auch das lateiniſche

fundus verwandt iſt. Jetzt alſo nach der Ausſcheidung des Oberen hat Gäa erſt die Bedeutung der Erde; indem ſie mit dem Oberen in Wechſelwirkung tritt, iſt ihr erſtes Erzeugniß der Okeanos, nicht das Weltmeer, ſondern etymologiſch von ὠκυς, der Schnellläufer, das über alles ſich verbreitende und alle Tiefen erfüllende Waſſer. Dieſen Erguß des Urwaſſers begleitet eine ungeheure Verwirrung der Elemente, daß ſie hin und her, auf- und abwärts, durcheinander fahren, bis ſie endlich ſich gegenſeitig einſchränkend zur Ruhe gelangen. Dieſen Tumult bezeichnen die auf das Urwaſſer folgenden Kinder der Gäa und des Uranos, die paarweiſe zuſammengeſtellten Titanen, d. h. Streber, von τείνω, τιταίνω, denn ſie ſind die Kräfte der noch wild ſtrebenden, unberuhigten Natur. Je zwei derſelben drücken, ihren Namen zufolge, einen der Gegenſätze aus, die man in der noch geſpannten und mit ſich ſelbſt uneinigen Natur vorauszuſetzen hat, nämlich 1) Krios und Koios, der Scheider (von κρίνω) und der Menger; 2) Hyperion und Japetos, der Steiger und der Stürzer; 3) Theia und Rheia: der gemeinſchaftliche Begriff beider iſt das Fortgetriebenwerden, der Unterſchied aber, daß einiges dabei ſeine Subſtanz behält (Theia), anderes ſie verliert (Rheia von ῥέω fließen); 4) Themis und Mnemoſyne, welche in dieſem Zuſammenhang die gewöhnliche Bedeutung nicht behalten können; jene iſt die das Flüſſige zum Stehen oder Anſetzen bringende, dieſe im Gegentheil die das Starre aufregende und bewegende Macht; 5) Phoibe und Thethys, die reinigende, das Unnütze wegſchaffende, und die das Nützliche anziehende Kraft; der Letzte endlich von allen iſt Kronos, der Vollender, vom Zeitwort κραίνω; denn Chronos die Zeit hat erſt von Kronos ihren Namen erhalten, weil ſie auch alles zur Vollendung bringt.

Hier iſt, verſichert Hermann, nicht nur durchaus wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang, ſondern ſogar ächte Philoſophie, die nämlich von allem Hyperphyſiſchen ſich frei hält und vielmehr alles bloß natürlich zu erklären ſucht. Von Göttern, wenn man nicht ſie willkürlich hineinlegen will, keine Spur. Das Ganze Beweis einer Denkart, die man eher für atheiſtiſch als für theiſtiſch zu halten geneigt ſeyn müßte.

Und ſieht man, wie bis auf die erſten Anfänge zurück und bis auf die letzten Erſcheinungen hinaus nur der natürliche Zuſammenhang hervorgehoben iſt, ſo kann man ſich nicht enthalten zu urtheilen, daß der Urheber nicht bloß ſelbſt von Göttern nichts wiſſen will, ſondern daß ſeine Abſicht ſogar eine polemiſche, gegen ſchon vorhandene Göttervorſtellungen gerichtet iſt [1].

Wir ſind hiemit auf dem Gipfel der Hermannſchen Theorie angekommen, durch die, wie Sie ſehen, Heynes im Ganzen ſchwacher Verſuch, der Mythologie alle urſprünglich religiöſe Bedeutung zu entziehen, weit überboten iſt.

Zugleich erhellt aber, daß Hermann ſeine Erklärung ſelbſt nur auf die eigentlich mythologiſchen Götter beſchränkt. Er will nicht den Urſprung des Götterglaubens überhaupt erklären, er ſetzt vielmehr bei ſeinen Annahmen ſchon ein Volk voraus, welches von einem ſchon vorhandenen religiöſen Aberglauben durch die Philoſophen befreit werden ſollte, die durch ihren Verſuch übrigens nur zu einem neuen und andern Götterglauben Veranlaſſung geben.

Es läßt ſich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem ſich ein nach Hermanns Meinung ſo einſichtsvoller Philoſoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit ſolchen Völkerſchaften geſtanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorſtellungen gefunden worden. Ein Volk, deſſen Sprache reich articulirt und biegſam genug war, um wiſſenſchaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird ſich doch nicht wie die africaniſchen Buſchmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrückt haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philoſophen gehören, wird man ſich nicht auf der Stufe jener Wilden des ſüdlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, ſelbſt Concilien förmlich die Menſchheit abgeſprochen, die katholiſche Geiſtlichkeit die Sacramente zu ertheilen ſich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtſpruch des Papſtes unter fortdauerndem Widerſpruch der im Lande befindlichen Geiſtlichkeit

[1] Ebendaſ. S. 38. 101.

für Menſchen erklärt werden konnten [1]. Denn nur Menſchengeſchlechter der erwähnten Art ſind bis jetzt ohne alle religiöſe Vorſtellungen angetroffen worden.

Auch unabhängig von der angenommenen polemiſchen Abſicht werden wir dem von Hermann vorausgeſetzten Volk Göttervorſtellungen zugeben müſſen, freilich der erſten und daher, wie er ſagt, roheſten Art. Seine Religion beſtand aller Wahrſcheinlichkeit nach in einem grob phyſikaliſchen Aberglauben, der auf der Vorſtellung unſichtbarer, mit Naturerſcheinungen im Zuſammenhang ſtehender Weſen beruhte. Weiterhin bemerkt die herangewachſene Denkkraft einzelner, daß die vermeinten Götter nichts anderes als die Natur und ihre Kräfte ſind; hier entſteht denn jenes rein phyſikaliſche, von jedem religiöſen Element freie Wiſſen, das die Urheber in der Abſicht mittheilen, das Volk für immer von allen Göttervorſtellungen frei zu machen. Es erklärt ſich hiedurch auf überraſchende Weiſe, warum die Mythologie bisher ſo unbegreiflich blieb, denn ſtets wollte man verkehrter Weiſe ſie aus Göttervorſtellungen entſtehen laſſen, hier aber entdeckt ſich das ganz Neue und Verwunderſame, daß ſie erfunden worden, um allen religiöſen Vorſtellungen ein Ende zu machen, und gerade von ſolchen, die es am beſten wußten, daß es nichts der Art gebe wie Götter [2].

Wurde die edle Abſicht, welche Hermann dem Erfinder der Theogonie zuſchreibt, erreicht, ſo könnte ein philanthropiſcher Mann unſerer Zeit ſich freuen, in der Vorzeit ſtatt abergläubiſcher Götterdiener ein von aller Religion freies Geſchlecht zu finden, das alles bloß natürlich begreift und von jedem hyperphyſiſchen Wahn frei und ledig iſt. Wie indeß die Abſicht mißlungen, indem die Erfinder dem Volk ihre Lehren zwar vortragen, aber unbegreiflicher Weiſe, dem von Vorſtellungen unſichtbarer, hinter Naturerſcheinungen ſtehender Weſen ſchon erfüllten gegenüber, unterlaſſen, eine Erklärung der bloß grammatiſch gemeinten Perſonification vorauszuſchicken — ihm ſelbſt überlaſſen, zu dem wahren

[1] Voyage dans l'Amerique méridionale T. II, p. 186. 187.
[2] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 140.

Sinn durchzudringen, oder ihn mißverſtehend nur ſich ſelbſt zu täuſchen; wie dann das Volk die nur als Perſonen benannten Naturkräfte für wirkliche Perſonen nimmt, „bei denen es an weiter durchaus gar nichts mehr denkt“ [1], dieß iſt zwar nicht leicht, doch noch einigermaßen zu begreifen. Aber wie das Volk nun die Lehre nicht bloß mißverſteht, ſondern die mißverſtandene, wozu es durch nichts genöthigt wird, annimmt, an die Stelle der unſichtbaren Weſen, die ihm mit Naturerſcheinungen in Verbindung ſtehen und alſo Bedeutung hatten, die völlig unverſtandenen Perſonen, oder vielmehr nur die ſinnloſen Namen derſelben ſich auflegen läßt; dieß überſteigt ſo ſehr alle Glaublichkeit, daß wir uns gern enthalten, dem ehrenwerthen Urheber in dem weiteren Verlauf ſeiner Erklärung zu folgen. Wir haben ſeine Hypotheſe überhaupt nur der Rückſicht werth geachtet, erſtens, weil ſie die letzte in der angegebenen Richtung mögliche iſt, weil ſie den Vorzug hat, daß mit einem wiſſenſchaftlichen Inhalt der Mythologie über ſie nicht mehr hinauszugehen iſt; zweitens, weil jedenfalls etwas an ihr für uns wichtig iſt, die philologiſche Grundlage und das unbeſtreitbar Wahre der Beobachtung, von der ſie ausgegangen: denn daß der Meinung eines ſolchen Mannes, die er noch dazu nicht im Scherz, wie einige auf eine für ihn wahrhaft beleidigende Weiſe annehmen wollen, ſondern mit all dem Ernſt, der in jeglicher ſeiner andern Arbeiten erkennbar iſt, und aufs Fleißigſte ausgeführt hat, überall nichts Wahres und Richtiges zu Grunde liege, dürfen wir ja auf keine Weiſe zugeben.

Wir können es demnach ſchon nicht anders als verdienſtlich finden, daß nur überhaupt die Aufmerkſamkeit wieder auf das ebenſo merkwürdige als räthſelhafte Erzeugniß des Alterthums, das Gedicht des Heſiodos und vorzüglich auf die ſo wenig beachtete wiſſenſchaftliche Seite deſſelben gelenkt worden. Dieſe wiſſenſchaftliche Bedeutung der Namen, die Hermann nicht zuerſt bemerkt, aber vollends außer Zweifel geſetzt hat, iſt auch eine Thatſache, die keine auf Vollſtändigkeit

[1] Briefe über Homer und Heſiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 17.

Anſpruch machende Theorie wird unbeachtet und unerklärt laſſen dürfen, und gerade was ein Theil ſeiner Fachgenoſſen an dem berühmten Mann belächeln zu dürfen glaubte, dieſer Gebrauch der Sprachkunde für einen höhern Zweck, iſt, was der wahre Forſcher dankbar zu erkennen hat.

Zumal aber in der Hauptwahrnehmung, von der dieß alles ausging, können wir nicht umhin, ihm vollkommen Recht zu geben, in der Bemerkung nämlich des philoſophiſchen Bewußtſeyns, das beſonders im Anfang der Theogonie ſo beſtimmt und unverkennbar hervortritt. Nur damit fängt die Täuſchung an, daß Hermann gleich bereit iſt, dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn dem fingirten Urverfaſſer des Gedichts, den wir wie geſagt zuletzt im fernen Morgenlande zu ſuchen hätten, beizulegen, anſtatt es dem wirklichen Verfaſſer des in ſeiner Urgeſtalt vorhandenen, wenn auch hie und da aus ſeinen Fugen gekommenen, oder durch Einſchiebſel und ſpätere Zuſätze entſtellten Gedichts, nämlich eben dem Heſiodos ſelbſt, zuzuſchreiben. Nur dieſe zu ſchnell gefaßte Meinung konnte ihn ſo manches Auffallende und mit ſeiner Theorie durchaus nicht Stimmende überſehen laſſen, namentlich, daß gerade der Anfang ſo viel Abſtractes, Unperſönliches, und daher ganz Unmythologiſches hat; wie wenn Gäa noch für ſich ohne Zuthun des Uranos die großen Berge (*οὔρεα μακρὰ*) erzeugt, die dadurch, daß man die Worte mit großen Anfangsbuchſtaben ſchreibt, noch nicht zu Perſönlichkeiten werden. Denn in Griechenland wie bei uns waren ausgezeichnete Berge, der Olympos, Pindos, Helikon u. ſ. w. durch ihre Namen Individuen, aber nicht Perſonen. Wenn ſich die Theogonie von einem Philoſophen herſchreibt, der ſich zum Geſetz macht, die Dinge nicht mit ihren gemeinen Namen, ſondern mit wiſſenſchaftlich gebildeten zu bezeichnen, warum erhalten nicht auch die Berge einen von ihrer Eigenſchaft in die Höhe zu gehen hergenommenen allgemeinen Namen, wie ſpäter der Name Titanen auch ein mehreren gemeinſchaftlicher iſt?

Zu einer andern Bemerkung gibt das Neutrum Erebos Veranlaſſung. Hermann macht es durch ſeine Ueberſetzung (opertanus) in aller Stille zu einem Masculinum; aber es bleibt was es iſt: auch Homer kennt es nur geſchlechtslos; ihm bedeutet es nie etwas anderes

als den Ort der Dunkelheit unter der Erde. Dieſes Unperſönliche verhindert den Dichter nicht, das Erebos (denn ſo müſſen wir es nennen) mit der Nyx in Liebe ſich vermählen und Kinder mit ihr zeugen zu laſſen —

*Οὔς τέκε νισσαμένη Ἔρεβει φιλότητι μιγεῖσα.*

Wie bei den großen Bergen Eigentliches unter Uneigentliches, die gewöhnliche Benennung unter angeblich perſonificirende gemiſcht iſt, ſo iſt hier ein abſtract gebliebener Begriff dennoch künſtlich mythologiſirt. Wer dieß thut, iſt ſicher nicht Erfinder der Mythologie, ſondern hat ſie offenbar ſchon zum Vorbild.

Die Kinder des Erebos und der Nyx ſind der Aether und die Hemere. Gewiß der Aether iſt ein rein phyſikaliſcher Begriff, bei dem nicht nur nicht der Urheber des Gedichts, ſondern auch ſonſt niemand je ſich eine göttliche oder überhaupt eine Perſönlichkeit gedacht hat, er müßte denn in der Anrufung, die Ariſtophanes dem Sokrates in den Mund legt:

*Ὦ δέσποτ' ἀνάξ, ἀμέτρητ' ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον*
*Λαμπρός τ' ΑΙΘΗΡ. — — — — — —*

(O König und Herr, unermeßliche Luft, die den Erdball ſchwebend umherträgt, Und leuchtender Aether); aber eben dieſe Anrufung iſt ein Beweis, daß der Aether für keine mythologiſche Perſönlichkeit gilt, denn die Abſicht des Komikers iſt, daß Sokrates keine ſolche anrufe [1].

Unter den Enkeln der verderblichen Nyx finden ſich ſogar die betrüglichen Worte (*ψευδέες λόγοι*), die zweideutigen Reden (*ἀμφιλογίαι*) ganz unperſonificirt. Hier muß wohl Hermann zu einem Einſchiebſel ſeine Zuflucht nehmen. Wenn er aber die ganze Nachkommenſchaft der Nyx mit dem Obelos bezeichnet, um auszudrücken, daß ſolche Begriffe nicht vom Urſprung der Theogonie herkommen können, ſo hätte er dieſes Verwerfungszeichens billig ſchon eher, zunächſt bei dem Eros, an dem Vögelchor bei Ariſtophanes, wo über den Eros noch

[1] Das *ὦ διὸς αἰθήρ* des Prometheus bei Aeſchylos (v. 88, vgl. die anderen unmittelbar nachfolgenden Anrufungen) wäre nur in demſelben Sinn zu erwähnen geweſen.

ganz auf dieſelbe Weiſe wie hier philoſophirt wird, ſich erinnern, aber er hätte es vor allem gleich auf den erſten Vers der Theogonie anwenden ſollen: Siehe zuerſt war Chaos; denn es iſt wahrhaft zu bedauern, wie das Princip der grammatiſchen Perſonification gleich an dem erſten Verſe Schiffbruch leidet, denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als eine Perſönlichkeit gegolten? wer hätte je geſagt der Chaos?

Dieſer keck an den Anfang geſtellte, dem Homer völlig fremde Begriff des Chaos, der beim Ariſtophanes ſchon zum Feldgeſchrei der gegen die Götter gerichteten, über den Volksglauben hinausſtrebenden Philoſophie geworden iſt, verkündet aufs Beſtimmteſte die erſte Regung eines abſtracten, vom Mythologiſchen ſich abziehenden Denkens, die erſte Regung einer freien Philoſophie. Das Chaos und der gleichfalls unter den erſten Begriffen vorkommende Aether bei Heſiodos ſind die früheſten nachweislichen Keime jener rein phyſikaliſchen Weisheit, deren Beſtandtheile in dem Schwur des Sokrates:

*Μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ ΧΑΟΣ, μὰ τὸν Ἀέρα*

Ariſtophanes zuſammenfaßt, der mit den gründlicher und gut altväteriſch Geſinnten über dieſe luſtige Philoſophie ſich luſtig zu machen nicht müde wird.

Das Philoſophiſche im Anfang der Theogonie hat alſo Hermann richtig geſehen, aber die Erklärung liegt gerade am entgegengeſetzten Ende von dem, wo er ſie ſucht. Wie er verſichert, ahndet Heſiodos nicht, daß er etwas Wiſſenſchaftliches vor ſich hat, und nimmt die philoſophiſche Begriffe ausdrückenden Benennungen einfältig und arglos für Namen von wirklichen Göttern, was er wie gezeigt bei manchen, z. B. bei dem Chaos, dem Aether, nicht einmal konnte. Wenn dieſe niemand je für Götter gehalten, ſo konnte ſie gewiß Heſiodos am wenigſten ſo nehmen. Das Chaos, welches nur Spätere erſt als leeren Raum oder gar als ein grobes Gemiſch materieller Elemente erklären, iſt ein rein ſpeculativer Begriff, aber nicht das Erzeugniß einer Philoſophie, die der Mythologie vorausgeht, ſondern einer die ihr folgt, die ſie zu begreifen ſtrebt, und darum über ſie hinausgeht. Nur erſt die an ihr

Ende gekommene und aus dieſem in den Anfang zurückſehende, von dorther ſich zu faſſen und zu begreifen ſuchende Mythologie konnte das Chaos an den Anfang ſtellen. So wenig als Poeſie iſt der Mythologie Philoſophie vorausgegangen, wohl aber ſind in dem Gedicht des Heſiodos die erſten Bewegungen einer Philoſophie erkennbar, die ſich von der Mythologie loswindet, um ſich ſpäter ſelbſt gegen ſie zu richten. Wie? wenn das Gedicht die bedeutende Stelle, die Herodotos dem Dichter neben, ja vor dem Homeros anweist, eben dadurch verdiente, wenn es einen weſentlichen Moment der Entwicklung der Mythologie eben darum bezeichnete, weil es das erſte Erzeugniß der ſich ſelbſt bewußt zu werden, ſich ſelbſt darzuſtellen ſtrebenden wäre? Wenn ganz übereinſtimmend mit der Geſetzmäßigkeit, die wir in der helleniſchen Bildung wahrnehmen, die beiden voneinander ſo ſehr verſchiedenen Dichter, zwiſchen denen ſehr alte Sagen ſchon von einem Wettkampf und alſo einem gewiſſen Gegenſatz wiſſen, wenn dieſe die beiden gleichmöglichen — nicht Anfänge, aber Ausgänge der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie ſie in Poeſie, Heſiodos wie ſie in Philoſophie — endete?

Ich füge noch eine einzige Bemerkung hinzu. Welche Unglaublichkeiten man in Hermanns Erklärung finden möge, am unbegreiflichſten ſcheint mir, daß ſein kritiſches Gefühl ihm erlauben konnte, alle Namen ohne Unterſchied, die, deren Urſprung ſich offenbar in die Nacht der Vergangenheit verliert, wie Kronos, Poſeidaon, Gäa, Zeus, und die, welchen der verhältnißmäßig neue Urſprung an die Stirne geſchrieben, wie Plutos, Horai, Charites, Eunomie, Dike und ſo viele ähnliche, dieſe alle miteinander und auf einmal aus dem Kopf eines Einzigen entſtehen zu laſſen.

# Dritte Vorleſung.

Die rein poetiſche, wie wir die erſte Anſicht genannt haben, und die philoſophiſche, wie wir die zweite auch ferner nennen werden, nicht daß wir ſie für beſonders philoſophiſch, d. h. eines Philoſophen würdig, hielten, ſondern bloß darum, weil ſie der Mythologie einen philoſophiſchen Inhalt gibt — dieſe beiden Anſichten, auf welche wir natürlicher und ungeſuchter Weiſe zuerſt geführt wurden, haben wir jede zuerſt in ihrer beſonderen Vorausſetzung ſich ausſprechen laſſen und unterſucht, wo nebenbei für uns zugleich der Vortheil entſtand, daß manches Thatſächliche zum voraus erörtert wurde, worauf wir nicht wieder zurückzukommen brauchen, was ſich als ein nun bereits Ermitteltes vorausſetzen läßt. Aber eben darum iſt das, was beiden gemein iſt, noch nicht hervorgehoben und noch weniger beurtheilt worden. Nun könnten die beſonderen Vorausſetzungen einer jeden als unhaltbar erfunden ſeyn, und dennoch die ihnen gemeinſchaftliche bleiben, und als mögliche Grundlage neuer Verſuche betrachtet werden. Demnach wird es, um mit den beiden Hauptanſichten völlig abzuſchließen, nöthig ſeyn, eben das hervorzuheben, worin beide übereinſtimmen, und auch dieſes der Beurtheilung zu unterwerfen.

Wenigſtens iſt es nun nicht ſchwer, die erſte beiden gemeinſchaftliche Vorausſetzung zu erkennen: dieſe iſt, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung iſt. Entſchieden aber muß werden, ob auch dieſes Allgemeine aufzugeben iſt, oder ob der Fehler vielleicht bloß darin liegt, daß die eine Anſicht nur poetiſche, die andere nur philoſophiſche Erfindung in der Mythologie ſieht. Allein es iſt vor allem zu bemerken,

daß ja ſchon von ſelbſt keine von beiden die andere gänzlich ausſchließt. Die rein poetiſche gibt auch wohl einen doctrinellen Gehalt zu, nur freilich einen bloß zufälligen, nicht beabſichteten; die philoſophiſche kann des Poetiſchen nicht entbehren, aber *ihr* iſt nun vielmehr dieſes das mehr oder weniger Künſtliche, und ſo nur auf andere Weiſe Zufällige.

Dem Erſten nun, dem bloß Zufälligen jedes doctrinellen Gehalts, wie es die rein poetiſche Erklärung allein noch übrig läßt, ſcheint ſchon das Syſtematiſche in der Aufeinanderfolge der Göttergeſchlechter, der düſtere Ernſt ſelbſt, der auf manchen Theilen der Göttergeſchichte ruht, zu widerſprechen. Denn daran wollen wir vorjetzt noch gar nicht denken, daß die Mythologie wirklich als *Götterlehre* gegolten, daß ſie Thun und Laſſen, das ganze Leben der Völker gebieteriſch beſtimmt hat, was ja doch auf jeden Fall auch erklärt werden müßte. Noch mehr jedoch als dieſe Zufälligkeit in der einen, ſtößt uns die grobe Abſichtlichkeit zurück, welche die andere Erklärung in das erſte Entſtehen legt. Wie gern insbeſondere möchte man dem von Heyne angenommenen Philoſophen das doppelte Geſchäft erſparen, erſt den Inhalt herbeizuſchaffen, und dann die Form oder Einkleidung wieder beſonders zu ſuchen. Wie nahe gelegt ſcheint es alſo, zu fragen, ob nicht mit Beibehaltung der allgemeinen Vorausſetzung, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung iſt, die beiden Elemente einander näher zu bringen, beide Erklärungen durch Ineinsziehung auf eine höhere Stufe zu heben, das Widerſtreben, das wir gegen jede insbeſondere empfinden, durch eine Verſchmelzung beider zu überwinden ſeyn möchte. Ließe ſich doch überhaupt ſchon fragen, ob Poeſie und Philoſophie an ſich ſo außer einander ſind, als ſie in den beiden Erklärungen angenommen werden, ob nicht eine *natürliche* Verwandtſchaft, eine faſt nothwendige gegenſeitige Anziehungskraft zwiſchen beiden ſtattfindet. Muß man doch erkennen, daß von *wahrhaft* poetiſchen Geſtalten nicht weniger *Allgemeingültigkeit* und *Nothwendigkeit* gefordert wird, als von philoſophiſchen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, ſo iſt es nur wenigen und ſeltenen Meiſtern gelungen, den Geſtalten, deren Stoff ſie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten,

eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, ſie mit einer Art von mythologiſcher Gewalt zu bekleiden; aber dieſe wenigen ſind auch die wahren Dichter, und die anderen werden doch eigentlich nur ſo genannt. Hinwiederum ſollen die philoſophiſchen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorien, ſie ſollen wirkliche beſtimmte Weſenheiten ſeyn, und je mehr ſie dieß ſind, je mehr ſie von dem Philoſophen mit wirklichem und beſonderem Leben ausgeſtattet werden, deſto mehr ſcheinen ſie ſich poetiſchen Geſtalten zu nähern, wenn auch der Philoſoph jede poetiſche Einkleidung verſchmäht: das Poetiſche liegt hier im Gedanken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Nun könnte man aber noch insbeſondere fragen: ob wohl überhaupt in der Entſtehungszeit der Mythologie Poeſie und Philoſophie als ſolche, d. h. in ihrer formellen Entgegenſetzung, vorhanden ſeyn konnten, da wir vielmehr geſehen haben, wie, ſobald die Mythologie da iſt und das Bewußtſeyn vollſtändig erfüllt hat, wie alsdann von ihr aus als von einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt beide erſt nach verſchiedenen Richtungen auseinander gehen, obwohl auch jetzt nur ſehr langſam ſich trennen. Denn iſt die erſte Spur eines Ausſcheidens der Philoſophie von der Mythologie ſchon in Heſiodos, ſo bedarf es der ganzen Zeit von dieſem bis auf Ariſtoteles, ehe die Philoſophie von allem Mythiſchen und daher auch Poetiſchen ſich geſchieden hat. Wie weit iſt nicht der Weg — nicht von dem Realismus der Pythagoreer zu dem Nominalismus des Ariſtoteles, denn die Principien (ἀρχαί) ſind dem einen ganz ebenſo wirkliche Weſenheiten wie den andern, gleichwie auch deren innere Identität wohl zu erkennen iſt —, aber von dem faſt mythiſchen Ausdruck der erſten bis zu der rein begrifflichen Darſtellungsweiſe des andern. Wäre aber nun nicht eben dieſes gemeinſchaftliche Hervortreten aus der Mythologie ein Beweis, daß gerade in ihr beide noch vereinigt waren, wobei denn freilich keine von beiden für ſich und als ſolche wirken und noch weniger die eine oder die andere der Mythologie vorausgehen und ſelbſt Factor derſelben ſeyn konnte.

Dem Schluſſe, daß Poeſie und Philoſophie, weil ſie ſich in der Mythologie finden, auch zur Entſtehung derſelben mitgewirkt haben,

ſollten Sprachkenner und Sprachforſcher am wenigſten vertrauen; in der Bildung der älteſten Sprachen läßt ſich ein Schatz von Philoſophie entdecken. War es aber darum wirkliche Philoſophie, vermöge welcher dieſe Sprachen in den Benennungen oft ſogar der abſtracteſten Begriffe noch die urſprüngliche, aber dem ſpäteren Bewußtſeyn fremdgewordene Deutung derſelben bewahrten? Was iſt abſtracter als die Bedeutung der Copula im Urtheil, was abſtracter als der Begriff des reinen Subjekts, das nichts zu ſeyn ſcheint; denn was es iſt, erfahren wir ja nur durch die Ausſage, und doch kann es auch ohne das Attribut nicht nichts ſeyn; was iſt es denn alſo? Wenn wir es ausſprechen, ſagen wir von ihm: es iſt dieß oder jenes, z. B. ein Menſch iſt geſund oder krank, ein Körper dunkel oder hell; aber was iſt er denn, ehe wir dieß ausſprechen? Offenbar nur das dieſes, z. B. geſund oder krank, ſeyn Könnende; der allgemeine Begriff des Subjects alſo iſt reines Können zu ſeyn. Wie ſeltſam nun, wenn in der arabiſchen Sprache das iſt durch ein Wort ausgedrückt iſt, das mit unſerm Kann nicht bloß gleichlautend ſondern unſtreitig identiſch iſt, indem es gegen die Analogie aller andern Sprachen nicht den Nominativus des Prädikats, ſondern wie können im Deutſchen (z. B. eine Sprache können), oder posse im Lateiniſchen den Accuſativus nach ſich hat; anderes nicht zu erwähnen [1]. War es Philoſophie, die in die verſchiedenen und auf den erſten Blick voneinander entlegenſten Bedeutungen deſſelben Zeitworts ein Gewebe wiſſenſchaftlicher Begriffe gelegt, deſſen Zuſammenhang Philoſophie Mühe hat wieder zu finden? Die arabiſche Sprache beſonders hat Zeitwörter reich an völlig disparaten Bedeutungen. Was man gewöhnlich ſagt, es ſeyen hier urſprünglich verſchiedene Wörter, welche die ſpätere Ausſprache nicht mehr unterſchieden, coalescirt, mag in manchen Fällen glaublich ſeyn, doch wäre es immer erſt anzunehmen, wenn alle Mittel, einen inneren Zuſammenhaug zu entdecken, vergeblich angewendet wären. Aber es geſchieht wohl, daß

[1] Geht man den Bedeutungen des Worts im Hebräiſchen nach, ſo wird man ebenfalls auf den Begriff des Könnens oder des Subjects (ejus, quod substat) geführt.

andere Unterſuchungen unerwartet uns auf einen Punkt ſtellen, wo zwiſchen unvereinbar ſcheinenden Bedeutungen ein philoſophiſcher Zuſammenhang, in dieſer ſcheinbaren Verwirrung ein wahres Syſtem von Begriffen ſich entdeckt, deren reeller Zuſammenhang nicht an der Oberfläche liegt, ſondern nur tieferen wiſſenſchaftlichen Vermittelungen ſich enthüllt.

Die Wurzeln der ſemitiſchen Sprachen ſind Zeitwörter und zwar regelmäßig zweiſylbige, aus drei Radicalen beſtehende (auch bei den in der Ausſprache einſylbig gewordenen ſtellt ſich der urſprüngliche Typus in einzelnen Formen wieder her). Dieſer Anlage der Sprache gemäß kann man nicht vermeiden, das Wort, das im Hebräiſchen Vater bedeutet, auf ein Zeitwort zurückzuführen, das begehren, verlangen ausdrückt, alſo zugleich den Begriff der Bedürftigkeit enthält, der in einem von ihm abgeleiteten Adjectiv auch zum Vorſchein kommt. Demgemäß, könnte man ſagen, iſt hier der philoſophiſche Begriff ausgedrückt, daß das Väterliche als Vorausgehendes, Anfangendes das eines Nachfolgenden Bedürftige iſt. Dagegen wird mit vollem Recht eingewendet: der Hebräer werde ſeinen Ausdruck für Vater nicht erſt von einem Zeitworte und vollends ſo philoſophiſch abgeleitet, nicht den abſtracten Begriff begehren eher gekannt haben, als den Begriff Vater, der unter die natürlich erſten gehört. Davon iſt aber gar nicht die Rede; die Frage iſt, ob nicht — zwar nicht der Hebräer, aber der Geiſt, der die hebräiſche Sprache ſchuf, indem er den Vater ſo benannte, auch jenes Zeitwort gedacht hat, wie die ſchaffende Natur, indem ſie den Schädel bildet, auch ſchon den Nerven im Auge hat, der ſeinen Weg durch ihn nehmen ſoll. Die Sprache iſt nicht ſtückweis oder atomiſtiſch, ſie iſt gleich in allen ihren Theilen als Ganzes und demnach organiſch entſtanden. Der vorhin erwähnte Zuſammenhang iſt ein objectiv in der Sprache ſelbſt liegender, und eben darum allerdings nicht ein von Menſchen mit Abſicht hineingelegter.

Von der deutſchen Sprache ſagt Leibnitz: Philosophiae nata videtur; und wenn es überall nur der Geiſt ſeyn kann, der ſich das ihm gemäße Werkzeug erſchafft, ſo hat hier eine Philoſophie, die noch nicht

wirklich Philoſophie war, ſich ein Werkzeug bereitet, von dem ſie erſt in der Folge Gebrauch machen ſoll.

Da ſich ohne Sprache nicht nur kein philoſophiſches, ſondern überhaupt kein menſchliches Bewußtſeyn denken läßt, ſo konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtſeyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in ſie eindringen, deſto beſtimmter entdeckt ſich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollſten Erzeugniſſes noch bei weitem übertrifft.

Es iſt mit der Sprache, wie mit den organiſchen Weſen; wir glauben dieſe blindlings entſtehen zu ſehen, und können die unergründliche Abſichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelnſte nicht in Abrede ziehen.

Aber iſt etwa Poeſie ſchon in der bloßen materiellen Bildung der Sprachen zu verkennen? Ich rede nicht von den Ausdrücken geiſtiger Begriffe, die man metaphoriſche zu nennen pflegt, wiewohl ſie in ihrem Urſprung ſchwerlich für uneigentliche gehalten worden. Aber welche Schätze von Poeſie liegen in der Sprache an ſich verborgen, die der Dichter nicht in ſie legt, die er nur gleichſam hebt, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorholt, die er die Sprache nur beredet zu offenbaren. Iſt aber nicht ſchon jede Namengebung eine Perſonification, und wenn alle Sprachen Dinge, die einen Gegenſatz zulaſſen, mit Geſchlechtsunterſchieden denken oder ausdrücklich bezeichnen; wenn die deutſche ſagt: der Himmel, die Erde; der Raum, die Zeit: wie weit iſt es von da noch bis zu dem Ausdruck geiſtiger Begriffe durch männliche und weibliche Gottheiten.

Beinahe iſt man verſucht zu ſagen: die Sprache ſelbſt ſey nur die verblichene Mythologie, in ihr ſey nur in abſtracten und formellen Unterſchieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.

Nach allen dieſen Erwägungen könnte man nun wohl ſich geneigt fühlen zu ſagen: in der Mythologie konnte nicht eine Philoſophie wirken, welche die Geſtalten erſt bei der Poeſie zu ſuchen hat, ſondern dieſe Philoſophie war ſelbſt und weſentlich zugleich Poeſie; ebenſo umgekehrt: die Poeſie, welche die Geſtalten der Mythologie ſchuf, ſtand nicht im

Dienſte einer von ihr verſchiedenen Philoſophie, ſondern ſie ſelbſt und weſentlich war auch Wiſſen erzeugende Thätigkeit, Philoſophie. Das Letzte würde bewirken, daß in den mythologiſchen Vorſtellungen — Wahrheit, doch nicht bloß zufällig, ſondern mit einer Art von Nothwendigkeit ſeyn wird, das Erſtere, daß das Poetiſche in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, ſondern ein Innerliches Weſentliches und mit dem Gedanken ſelbſt Gegebenes wäre. Nennt man das Philoſophiſche oder Doctrinelle den Inhalt, das Poetiſche die Form, ſo würde der Inhalt nie für ſich geweſen, er würde nur in dieſer Form entſtanden und daher mit dieſer unzertrennlich und unauflöslich verwachſen ſeyn. Die Mythologie wäre dann wohl nicht überhaupt nur ein natürliches, ſondern ein organiſches Erzeugniß; allerdings ein bedeutender Schritt im Vergleich mit der bloß mechaniſchen Erklärungsweiſe. Ein Organiſches aber auch in folgendem Betracht. Poeſie und Philoſophie, jede für ſich, iſt uns ein Princip freier abſichtlicher Erfindung, aber dadurch, daß ſie aneinander gebunden ſind, kann eigentlich keine frei wirken: die Mythologie wäre alſo ein Erzeugniß an ſich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeiten, alſo wie das Organiſche eine Geburt von frei-nothwendiger Entſtehung, und inwiefern das Wort Erfindung noch anwendbar iſt, einer unabſichtlich-abſichtlichen inſtinktartigen Erfindung, die von der einen Seite alles bloß Gemachte und Künſtliche von ihr fern hielte, zugleich von der andern Seite den tiefſten Sinn und die reellſten Bezüge in ihr nicht doch als bloß zufällig zu ſehen erlauben würde.

Dieß wäre alſo nun das Höhere, zu dem ſich von den beiden Erklärungen aus durch eine Syntheſis derſelben gelangen läßt, auf die man in Folge einer durch die ſpätere Philoſophie dem Gedanken gegebenen Richtung unfehlbar kommen mußte, während die Begriffe der Kantſchen Schule faſt nur zu einer Erklärung wie die Hermannſche führen konnte; und gewiß, Erklärungen, wie die eben genannte, gegenüber, könnte ſich die organiſche Auffaſſung ſchon etwas zu ſeyn dünken. Sehen wir aber genau zu, was mit einer ſolchen Syntheſis für eine wirkliche Erklärung gewonnen wäre.

Sollte die Meinung etwa dieſe ſeyn, daß das Mythologie erzeugende Princip in ſeiner Wirkung der vereint wirkenden Philoſophie und Poeſie gleich komme, ohne ſelbſt etwas von beiden an ſich zu haben, ſo könnte dieß als wahr und richtig zugegeben werden, ohne daß damit die geringſte Erkenntniß der eigentlichen Natur jenes Princips gegeben wäre, indem dieſes an ſich ſelbſt etwas von beiden gänzlich Verſchiedenes ſeyn könnte, und das mit beiden nichts gemein hätte. Oder iſt die Meinung, beide, Philoſophie und Poeſie, als wirkende beizubehalten, nur nicht getrennt, ſondern etwa wie Männliches und Weibliches in der Zeugung zuſammenwirkend, ſo wird auch hier gelten, was überall ſich geltend macht, wo ſich zwei irgendwie entgegengeſetzte Principien zu einer Wirkung vereinigen, daß, da nicht beide herrſchen können, nur das eine eigentlich das Wirkende iſt, das andere mehr zu einer leidenden und werkzeuglichen Function ſich bequemt. Dann hätten wir auch jetzt wieder nur entweder eine philoſophiſche Poeſie oder eine poetiſche Philoſophie, die ſich zueinander wieder geradeſo verhalten würden, wie Poeſie und Philoſophie allein ſich verhielten; alles, was man mit dieſer Steigerung gewonnen hätte, wäre eine formelle Verbeſſerung der beiden Erklärungen; dieß wäre allerdings etwas, aber nur wenn jene Erklärungen ſelbſt etwas wären.

Oder — um daſſelbe auf eine andere Weiſe zu zeigen — die angebliche Synthesis nennt noch Poeſie und Philoſophie, uns wohl bekannte Thätigkeiten, aber eben weil beide nicht als ſolche wirken ſollen, ſo erklären ſie auch nicht mehr, das Erklärende liegt nicht in ihnen, ſondern in dem, was beide ſich unterordnet, was ihnen nicht zu wirken, ſondern bloß, wie wir ſagen könnten, durchzuwirken erlaubt. Dieſes wäre das Weſen, das eigentliche Princip oder das was wir ſuchen. Das Dichteriſche und Wiſſenſchaftliche fände ſich nur im Produkt, es wäre das nothwendig Mitentſtehende, aber eben als Mitentſtehendes nur ein Hinzugekommenes, ein Zufälliges. Anſtatt daß in den erſten beiden Anſichten nur das eine, entweder das Doctrinelle oder Poetiſche als das Zufällige erſcheinen muß, wäre hier beides zum Zufälligen herabgeſetzt, das Weſentliche aber, das eigentlich Erklärende wäre ein

von beiden Unabhängiges, außer und über beiden Liegendes, das bis jetzt eine völlig unbekannte Größe ist, und von dem sich nur dieses einsehen läßt, daß es als das Poesie und Philosophie sich Unterordnende nichts mit freier Erfindung gemein haben kann und ganz wo anders her kommen müßte. Woher aber? Da von den beiden uns allein bekannten Principien — der Philosophie und Poesie — kein Weg zu ihrer wirkenden und reellen Einheit führt, so bliebe vorerst bloßes Rathen übrig. Es könnte wohl einer das vielgebrauchte, für so vieles in Anspruch genommene Hellsehen vorschlagen, mit dem sich allerdings viel erklären ließe, wenn man nur erst über dieses Hellsehen selbst etwas heller sähe. Auch ein Traumzustand würde vielleicht nicht unannehmlich gefunden, wie denn Epikur die vorübergehenden Erscheinungen, durch welche er die Götter beglaubigt seyn läßt, nur als Traumerscheinungen gedacht haben kann. Denn übrigens kann ja auch im Traumzustand die dem Menschen natürliche Poesie und Philosophie durchwirken. Selbst der Wahnsinn als eine jede freie Erfindung, obwohl nicht allen Einfluß von Vernunft und Phantasie ausschließender Zustand, wäre nicht schlechterdings abzuweisen. Aber was wäre mit allen solchen Erklärungen gewonnen? Nicht das Geringste; denn jeder Zustand, den man annehme, um mit ihm die Erzeugung mythologischer Vorstellungen zu erklären, müßte selbst erklärt, d. h. zugleich geschichtlich motivirt seyn. Die Begründung hätte darin zu bestehen, daß gezeigt würde, durch welche natürliche oder göttliche Schickung ein solcher Zustand in irgend einer Zeit über das Menschengeschlecht oder einen Theil desselben verhängt worden; denn die Mythologie ist vor allem ein geschichtliches Phänomen.

Diese Bemerkung zeigt uns, daß mit den abstracten Voraussetzungen beider Erklärungen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, nicht weiter zu kommen ist, wie denn diese Erklärungen selbst nicht umhin konnten, mit ihrer abstracten Voraussetzung geschichtliche zu verbinden. Indem wir letztere zu betrachten uns anschicken, wird nun auch unsere Untersuchung aus dem Gebiet abstracter Erörterungen auf den geschichtlichen Boden versetzt.

Wir gehen auf die Meinung zurück, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung sey. Ist dieß einmal angenommen, so wird die nächste äußere Voraussetzung seyn, daß sie von einzelnen erfunden ist. Für die philosophische Erklärung ist diese Annahme unvermeidlich. Die poetische wird sich anfangs dagegen sträuben, wenn sie aber nicht auf alle geschichtliche Ausführung verzichtet oder ganz ins Unbestimmte sich verlieren will, am Ende auch auf einzelne Dichter kommen. Genau um aber betrachtet, ist dieses, einzelne als Urheber der Mythologie anzunehmen, eine so ungeheure Voraussetzung, daß man sich über die Bewußtlosigkeit, mit der sie so allgemein, als könnte es eben gar nicht anders seyn, gemacht worden, nur höchlich verwundern kann. Zwar Dichter oder Philosophen, wie man sie nöthig hat, vorauszusetzen, findet im Allgemeinen niemand schwer; bei den unbestimmten Vorstellungen von der Urzeit, die man sich berechtigt glaubt als einen leeren Raum anzusehen, in den es einem jeden frei steht hineinzustellen, was ihm beliebt oder bequem dünkt, ist gleichsam Alles erlaubt. Heyne bedarf außer seinen poetischen Philosophen noch die eigentlichen Dichter, die ihm die Philosopheme in Märchen, außerdem wahrscheinlich noch herrschsüchtige Priester, die sie in Volksglauben verwandeln. Hermanns Philosophen, die ebenfalls, wiewohl etwas nüchterne Dichter sind, wenden sich unmittelbar an das Volk; nur eines hat er zu erklären unterlassen, wie sie es angefangen, das Volk auch nur zum Anhören ihrer selbsterfonnenen Weisheit zu bewegen, geschweige sie ihm so tief einzuprägen, daß sie sich ihm zu einer Götterlehre verwirren konnte.

Ueberhaupt aber, wer weiß, was einem Volk seine Mythologie ist, würde ebenso leicht, als er ihm seine Mythologie von einzelnen erfinden läßt, für möglich halten, daß einem Volk auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sey. Eine Mythologie einzuführen, ist keine Sache, die so leicht von statten geht, als bei uns die Einführung von Schulplanen, Lehrbüchern, Katechismen und dergleichen. Eine Mythologie zu erschaffen, ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menschen zu ertheilen, die sie nöthig hat, um den Grad von Volksmäßigkeit zu erlangen, dessen sie auch nur

zum dichteriſchen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen jedes einzelnen, und ſelbſt mehrerer, die ſich zu einem ſolchen Zwecke vereinigen könnten.

Geben wir indeß nun alles zu, ſo würde eine Mythologie entſtehen für Ein Volk — aber die Mythologie iſt nicht Sache Eines Volkes, ſondern vieler Völker.

Glückliche Zeit, wo Heyne zufrieden ſeyn konnte, auf ſeine Weiſe und mit ſeinen Annahmen die griechiſche Mythologie erklärt zu haben. Hermann iſt ſchon weniger glücklich, er weiß, daß in den griechiſchen Mythen zu viel Aehnliches mit den orientaliſchen iſt, als daß nicht beide auf ähnliche Weiſe entſtanden ſeyn müßten[1]. Er fühlt, daß, was Eine Mythologie erklärt, alle erklären muß. Von der andern Seite iſt er viel zu ſcharfſichtig, um nicht einzuſehen, daß es nach ſeiner Erklärung mit dem Entſtehen der Mythologie ſchon unter Einem Volk wunderlich genug zugeht, und daß es vollends allen Glauben überſteigen würde, denſelben Zufall, oder vielmehr dieſelbe Reihe von Zufällen, in der jeder folgende unglaublicher iſt als der vorhergehende, ſich unter einem zweiten, dritten, vierten Volk wiederholen zu laſſen. Seine Standhaftigkeit wird dadurch nicht erſchüttert; denn daß die einmal irgendwo zuerſt entſtandenen Vorſtellungen ſich auf andere Völker fortgepflanzt haben, bleibt immer möglich, und dieſe Möglichkeit erhöht nur den Werth ſeiner Entdeckung, indem daraus hervorgeht, daß der Götterglaube nicht bloß Griechenlands, ſondern Aſiens, Aegyptens, der ganzen Welt, ſich von jener zufällig einmal unter Einem Volk von wenigen einzelnen ausgedachten, noch zufälliger eingekleideten, und darum mißverſtandenen, nichts deſto weniger für Wahrheit angenommenen und überlieferten Weltentſtehungslehre herſchreibt, deren wie durch ein Wunder geretteten Originalgedanken ſeine etymologiſch-grammatiſche Auslegungskunſt jetzt noch in dem Gedicht des Heſiodos entdeckt hat, in welchem die urſprünglich morgenländiſchen Namen nur durch gleichbedeutende, auf geſchickte Weiſe nachgebildete griechiſche erſetzt ſind[2].

[1] Briefe über Homer und Heſiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 14. 65. u. a.

[2] Ebendaſ. S. 14. 65. u. a. Dissert. cit. p. IV.

Sollten wir aufrichtig aber glimpflich ausdrücken, wie eine ſolche Zufälligkeit uns anläßt, ſo würden wir ſagen, ſie erinnere uns an die Erklärung, die derſelbe Gelehrte von der Fabel der Io gibt. Dieſe, eine Enkelin des Okeanos und Tochter des Inachos wird von Zeus geliebt und erweckt die Eiferſucht der Here; um ſie der Göttin zu verbergen, verwandelt ſie Zeus in eine Kuh, welche die argwöhniſche Here durch einen Wächter bewachen läßt u. ſ. w. Was kann die Enkelin des Okeanos (des Weltmeers) und Tochter des Inachos (etymologiſch des Uebertreters, alſo eines übertretenden Stroms) anders ſeyn, als ein durch Austreten eines Stroms erzeugtes, fortfließendes Gewäſſer? Wirklich heißt Io etymologiſch nur die Wandelnde. Zeus Liebe zur Io, was kann ſie anders ſeyn, als der das Waſſer noch ſtärker anſchwellende Regen, was Heres Eiferſucht über die Io, als der Verdruß, den das Volk (Here wird durch Populonia überſetzt) wegen der Ueberſchwemmung empfindet, die Kuh, in welche Zeus die Io verwandelt, iſt der gekrümmte Lauf der fortfließenden Fluth, denn die Kuh hat krumme Hörner, und krumme Hörner bedeuten den krummen Lauf des Waſſers. Der Wächter iſt ein vom Volk gegen das Waſſer aufgeführter Damm; er heißt Argos, der weiße, denn der Damm beſteht aus weißem Töpferthon, und der tauſendäugige, denn der Thon hat eine Menge kleiner Röhrchen oder Poren, die vom Waſſer angefüllt werden. Statt des Letzten ſagt die Fabel: der Wächter wird eingeſchläfert. Die Rohrpfeife bedeutet das Flüſtern der Wellen; der Wächter wird getödtet, heißt: der Damm wird durchbrochen; Io rennt im Wahnſinn nach Egypten und vermählt ſich dem Nil, heißt: das fortlaufende Gewäſſer vermiſcht ſich mit dem Nil; Io gebiert vom Nil den Epaphos (Occupus), heißt: durch das Gewäſſer entſteht der das Land einnehmende und überſchwemmende Nil[1].

Alſo ein ſolches alltägliches Ereigniß, möchte man ſagen, wie das Austreten des Stroms, und was weiter Leeres und Unbedeutendes

[1] Dissertatio de Historiae Graecae primordiis, in der das Auslegungsprincip, das früher auf die Theogonie, auch auf die fabelhafte Geſchichte Griechenlands angewendet wird.

draus folgt, hätte die älteſte Dichtkunſt in ein ſo koſtbares Gewand gekleidet? einen ſo wäßrigen Anfang hätte die Fabel von dem Wahnſinn und dem Irrlauf der Io, deſſen Beſchreibung uns bei Aeſchylos mit Staunen und Schrecken erfüllt? einen ſo zufälligen Urſprung der königliche, über Aegypten herrſchende Nil? Und, möchte man fortfahren, einen nicht minder ſeichten Urſprung aus den ebenſo zufälligen als unergiebigen Gedankenverknüpfungen eines einzelnen oder weniger einzelnen hätte der lebendige Strom von Götterlehre und Götterſage, der tief und mächtig, wie aus unergründlichen Quellen, über die ganze Vorwelt ſich ergoſſen? Aus willkürlicher Reflexion abſtrahirten, von dürrem Verſtand mit magern Erkenntniſſen gezeugten Naturbegriffen und Perſonificationen, die höchſtens den Spielen eines kindiſchen Witzes vergleichbar ihren Urheber kaum einen Augenblick ernſthaft beſchäftigen konnten, hätte ſich die jahrtauſendlange Geſchichte des Irrwegs der Völker, aus einem zugleich ſo ſchwächlichen und ſo künſtlichen Anfang die dunkle ungeheuere Gewalt des Götterglaubens ſich entwickelt?

Eine Zufälligkeit, wie die zuletzt geſchilderte, wo nämlich die Mythologie der Griechen, der Aegypter, der Inder, kurz der ganzen Welt, ihren Urſprung in einer höchſt zufällig ausgedachten, ſodann eingekleideten, endlich mißverſtandenen und deſſen ohngeachtet geglaubten Kosmogonie eines oder weniger einzelner haben ſoll — eine ſolche Zufälligkeit ſcheint von der Art zu ſeyn, daß alle Umſtände erwogen ſelbſt manche von denen ſich nicht zu ihr entſchließen möchten, die übrigens der Meinung ſind, daß die größten und mächtigſten Ereigniſſe dieſer Welt durch die zufälligſten und nichtswürdigſten Urſachen hervorgebracht werden.

Aber nun die höhere Auffaſſung, welche eine inſtinktartige Erfindung angenommen hat, wird ſich auch hier höher zu ſtellen ſuchen, und uns, wenn wir es als eine Ungereimtheit darſtellen, die Mythologie als Erfindung von einzelnen anzuſehen, dagegen wohlgemuth antworten: Freilich iſt die Mythologie nicht von einzelnen erfunden, ſie iſt vom Volk ſelbſt ausgegangen. Die Mythologie eines Volks iſt dergeſtalt mit ſeinem Leben und Weſen verwachſen, daß ſie nur aus ihm ſelbſt

hervorgehen konnte. Alles Instinktartige wirkt ohnehin mehr in der Masse als in einzelnen, und wie in gewissen Familien des Thierreichs ein gemeinschaftlicher Kunsttrieb voneinander unabhängige Individuen zur Hervorbringung eines gemeinsamen Kunstwerks verbindet, so erzeugt sich auch zwischen verschiedenen, aber zu demselben Volk gehörigen Individuen von selbst und wie durch innere Nothwendigkeit ein geistiger Zusammenhang, der sich in einem gemeinschaftlichen Erzeugniß wie die Mythologie offenbaren muß. Ja es scheint dieses geistige Zusammenwirken sich noch über die Zeit der ersten Entstehung der Mythologie hinaus erstreckt zu haben. Wolfs Untersuchungen über den Homer, etwas geistreicher aufgefaßt, als es von seinen Zeitgenossen geschehen, boten längst eine große und bedeutende Analogie dar. Ist die Ilias, und sind Ilias und Odyssee nicht das Werk eines Individuums, sondern eines ganzen über mehr als ein Zeitalter sich ausdehnenden Geschlechts, so muß man wenigstens gestehen, dieses Geschlecht hat wie ein Individuum gedichtet.

Man erkennt allgemein und als natürliches Erzeugniß mit besonderer Gunst eine Volkspoesie an, die älter ist, als alle Dichtkunst, und neben dieser noch immer besteht, in Sagen, Märchen, Liedern, deren Ursprung niemand zu nennen weiß; ebenso eine natürliche Weltweisheit, die durch Vorfälle des gemeinen Lebens oder heitere Geselligkeit erregt, immer neue Sprüchwörter, Räthsel, Gleichnißreden erfindet. So vermöge eines Ineinanderwirkens von natürlicher Poesie und natürlicher Philosophie, nicht vorbedachter und absichtlicher Weise, sondern ohne Reflexion, im Leben selbst, schafft sich das Volk jene höheren Gestalten, deren es bedarf, um die Leere seines Gemüths und seiner Phantasie auszufüllen, durch die es sich selbst auf eine höhere Stufe gehoben fühlt, die ihm rückwirkend sein eigenes Leben veredeln und verschönern, und die einerseits von ebenso tiefer Naturbedeutung als von der andern Seite poetisch sind.

Und gewiß, gäbe es keine Wahl als zwischen einzelnen und dem Volk, wer würde zumal heutzutage lange Bedenken tragen, wofür er sich ausspräche? Aber je scheinbarer die Vorstellung, desto genauer

mag man zuſehen, ob nicht auch hier eine ſtillſchweigende Vorausſetzung ſich einſchleicht, die die Prüfung nicht aushält. Annahmen ſolcher Art ſind dem Forſcher, was unter dem Waſſerſpiegel verborgene Korallenriffe dem Seefahrer; und der kritiſche Geiſt unterſcheidet ſich von dem unkritiſchen eben nur dadurch, daß dieſer mit Vorausſetzungen zu Werk geht, deren er ſich nicht bewußt iſt, jener hingegen nichts Verborgenes und Unerörtertes zuläßt, ſondern alles ſoviel möglich ans Licht hervorzieht.

Es iſt wahr, wir athmen gleichſam freier, ſowie wir hören: die Mythologie iſt nicht von einzelnen, ſie iſt vom ganzen Volk ausgegangen. Aber dieſes Volk, unter dem hier nur die Geſammtheit verſtanden iſt, wird doch wohl auch Ein Volk ſeyn. Allein die Mythologie iſt nicht bloß Sache Eines Volkes, ſondern vieler Völker, und zwiſchen den mythologiſchen Vorſtellungen derſelben iſt nicht bloß eine allgemeine, ſondern eine bis ins Einzelne gehende Uebereinſtimmung. Hier trete ſie denn zuerſt hervor, die große und unwiderſprechliche Thatſache der inneren Verwandtſchaft zwiſchen den Mythologien der verſchiedenſten und ſich übrigens unähnlichſten Völker. Wie gedenkt man dieſe Thatſache, wie die Mythologie als allgemeine und im Ganzen überall ſich gleiche Erſcheinung zu erklären? Doch nicht aus Urſachen und Umſtänden, wie ſie etwa unter Einem Volke ſich denken laſſen? In dieſem Falle, wenn man ſie nämlich zuerſt unter Einem Volke entſtehen ließ, bliebe offenbar, um jene Uebereinſtimmung zu erklären, kein anderes Mittel, als ferner anzunehmen, daß die mythologiſchen Vorſtellungen zuerſt allerdings unter Einem Volk entſtanden, von dieſem aber an ein zweites überliefert, und ſofort immer zu einem folgenden fortgepflanzt worden ſeyen, allerdings nicht ohne Modificationen anzunehmen, aber doch ſo, daß ſie im Ganzen und der Grundlage nach dieſelben blieben. Nicht Hermann allein erklärt ſich auf dieſe Weiſe die Thatſache. Auch andere, ohne durch die Specialität ihrer Vorausſetzungen dazu genöthigt zu ſeyn, ſtellen die Erklärung auf, nach welcher die Mythologie eigentlich nur noch ſcheinbar ein allgemeines Phänomen ſeyn würde, die materielle Uebereinſtimmung der verſchiedenen Mythologien nur noch eine

äußere und zufällige ſeyn würde. Es mag bequem dünken, die nicht an der Oberfläche, ſondern in der Tiefe liegende Verwandtſchaft durch einen ſolchen bloß äußeren und untergeordneten Zuſammenhang zu erklären, aber die Art der Uebereinſtimmung widerſpricht der Annahme. Hätten die Griechen ihre Demeter nur von den Aegyptern erhalten, ſo müßte Demeter wie Iſis den erſchlagenen Gemahl, oder Iſis wie Demeter die geraubte Tochter ſuchen. Die Aehnlichkeit beſteht aber nur darin, daß beide ein Verlornes ſuchen. Da dieſes Verlorne aber für jede ein anderes iſt, ſo kann die griechiſche Vorſtellung nicht ein bloßer Abdruck der ägyptiſchen, noch von dieſer abhängig ſeyn, ſie muß ſelbſtändig und unabhängig von der vorhergehenden entſtanden ſeyn. Die Aehnlichkeiten ſind nicht, wie ſie zwiſchen Original und Copie zu ſeyn pflegen, ſie deuten nicht auf eine einſeitige Abkunft der einen Mythologie von der andern, ſondern auf eine gemeinſchaftliche Abkunft aller. Es iſt keine äußerlich erklärbare, es iſt eine Aehnlichkeit der Blutsverwandtſchaft.

Ließe ſich aber auch die Verwandtſchaft der verſchiedenen Mythologien auf jene äußerliche, mechaniſche Weiſe erklären, könnte man es auch über ſich bringen, mit dieſer großen Thatſache, welche man als ein mächtiges Entwicklungsmittel der wahren Theorie werth achten muß, es ſo leicht zu nehmen: Eines bliebe immer noch vorausgeſetzt, nämlich daß die Mythologie in oder unter einem Volk entſtehen könne. Mir aber ſcheint gerade dieß, woran bis jetzt niemand Anſtoß genommen, gar ſehr der Unterſuchung bedürftig, ob es nämlich überhaupt denkbar ſey, daß Mythologie aus oder unter einem Volk *entſtehe*. Denn zuerſt, was iſt doch ein Volk, oder was macht es zum *Volk*? Unſtreitig nicht die bloße räumliche Coexiſtenz einer größeren oder kleineren Anzahl phyſiſch gleichartiger Individuen, ſondern die Gemeinſchaft des Bewußtſeyns zwiſchen ihnen. Dieſe hat in der gemeinſchaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin ſollen wir dieſe Gemeinſchaft ſelbſt oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinſchaftlichen Weltanſicht, und dieſe wieder, worin kann ſie einem Volk urſprünglich enthalten und gegeben ſeyn, wenn nicht in ſeiner Mythologie? Es

ſcheint daher unmöglich, daß zu dem ſchon vorhandenen Volk eine Mythologie hinzukomme, ſey es durch Erfindung einzelner unter ihm oder daß ſie ihm durch eine gemeinſchaftliche inſtinktartige Erzeugung entſtehe. Als unmöglich erſcheint auch dieß, weil es undenkbar iſt, daß ein Volk — ſey ohne Mythologie.

Man dächte vielleicht zu erwiedern, ein Volk werde zuſammengehalten durch den gemeinſchaftlichen Betrieb irgend eines Geſchäfts, z. B. des Ackerbaus, des Handels, durch gemeinſchaftliche Sitten, Geſetzgebung, Obrigkeit u. ſ. w. Gewiß dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes, aber faſt unnöthig erſcheint es daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Geſetzgebung, Sitten, ſelbſt Beſchäftigungen mit Göttervorſtellungen zuſammenhangen. Die Frage iſt eben, ob dieß alles, was vorausgeſetzt wird, und was allerdings mit einem Volk gegeben iſt, ohne alle religiöſen Vorſtellungen gedacht werden könne, die nirgends ohne Mythologie ſind. Man wird einwenden, daß es denn doch Völkerſchaften gebe, bei denen keine Spur religiöſer alſo auch keine Spur mythologiſcher Vorſtellungen angetroffen wird. Dahin gehören z. B. die ſchon erwähnten bloß äußerlich menſchenartigen Geſchlechter des ſüdlichen Amerika. Aber eben dieſe leben auch, wie Azara berichtet, ohne jede Art von Gemeinſchaft unter ſich, völlig wie die Thiere des Feldes, indem ſie ſo wenig eine ſichtbare als eine unſichtbare Gewalt über ſich erkennen, und ſich einander ſo fremd fühlen, wie ſich Thiere derſelben Species einander fühlen; und ſo wenig bilden ſie ein Volk, als etwa die Wölfe oder Füchſe unter ſich ein Volk bilden, ja ſie leben ungeſelliger, als manche in Gemeinſchaft lebende und arbeitende Thiere, wie die Biber, die Ameiſen oder die Bienen [1]. Umſonſt würde jede Bemühung ſeyn, ſie zum Volk zu

[1] M. ſ. *Azara* Voyages etc. T. II, p. 44, wo von den Pampas geſagt iſt: ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni *soumission*, ni *lois*, ni obligations, ni récompenses, ni châtiments; daſſelbe wird S. 91 von den Guanas geſagt; S. 151 von den Lenguas: ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni *lois*, ni *chefs*, ni obéissance, et *ils sont libres en tout;* von den M'bajas daſſelbe S. 113, wo man auch ſieht, welche Bewandtniß es mit den ſogenannten, von den andern in bürgerlicher Verfaſſung gefundenen Einwohnern

machen, d. h. eine gesellschaftliche Verbindung unter ihnen hervorzubringen. Mit Gewalt eingeführt, würde sie ihr Untergang seyn, zum Beweis, daß weder durch göttliche noch durch menschliche Macht ein Volk aus dem werden kann, das nicht gleich als Volk geboren ist, und daß wo die ursprüngliche Einheit und Gemeinschaft des Bewußtseyns fehlt, keine sich hervorbringen lasse.

Auch hier wieder stellt sich die Sprache neben die Mythologie. Es wurde sogleich als ungereimt erkannt, anzunehmen, einem Volke könne seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstehen. Wäre es aber etwa weniger ungereimt, für möglich zu halten, daß sie aus oder unter ihm selbst entstehe, gleich als ob ein Volk seyn könnte ohne gemeinsame Sprache, und nicht erst das ein Volk wäre, das eine gemeinschaftliche Sprache hat?

Dasselbe wäre zu sagen, wenn man die Meinung, daß in der Gesetzgebung nicht alles durch einzelne Gesetzgeber zu geschehen brauche, daß die Gesetze vom Volk selbst im Fortgang seines Lebens erzeugt werden, so verstehen wollte, als könnte sich ein Volk von Anfang Gesetze geben und also daseyn ohne Gesetze, da es doch erst durch seine Gesetze ein Volk und zwar dieses Volk ist. Vielmehr hat es das Gesetz seines Lebens und Bestehens, von dem alle im Lauf seiner Geschichte hervortretenden Gesetze nur Entwicklungen seyn können, mit seinem Daseyn als Volk empfangen. Dieses Urgesetz selbst aber kann es nur mit der ihm als Volk angeborenen Weltansicht erhalten haben, und diese ist in seiner Mythologie enthalten.

Wie man auch die Entstehung der Mythologie aus oder unter

auf diese Wilden übergetragenen Kaziken hat, die (vgl. S. 43) weder das Recht zu befehlen, noch zu strafen, noch irgend etwas zu fordern haben, wohl aber eine gewisse Achtung bei den andern genießen, die meist in den Versammlungen ihrer Meinung beistimmen und ihnen folgen, nicht als Oberherrn, oder im Gefühl irgend einer Verpflichtung, sondern weil sie ihnen mehr Verstand, Schlauheit und körperliche Stärke zuschreiben, als sich selbst. Bei den Charruas ist zur Theilnahme an der Ausführung einer beschlossenen Sache niemand verpflichtet, selbst der nicht, der sie vorgeschlagen hat; ihre Händel machen die Parteien selbst, meist durch Faustkämpfe aus. Ebendas. S. 16.

einem Volk erkläre, immer wird man schon es selbst voraussetzen, und also z. B. annehmen, daß der Hellene Hellene war, der Aegypter Aegypter, ehe er seine mythologischen Vorstellungen auf die eine oder andere Weise erhielt. Nun frage ich Sie aber, ob der Hellene noch Hellene, der Aegypter noch Aegypter ist, wenn wir seine Mythologie hinwegnehmen. Also hat er seine Mythologie weder von andern angenommen noch sie selbst erzeugt, nachdem er Hellene oder Aegypter war, er wurde Hellene oder Aegypter erst mit dieser Mythologie, damit, daß diese Mythologie ihm wurde. Wird einem Volk seine Mythologie im Lauf seiner Geschichte, und diese fängt für jedes Volk an, sowie es da ist, entsteht sie ihm also insbesondere durch geschichtliche Verhältnisse und Berührungen mit andern Völkern, so hat es eine Geschichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird sonst immer das Gegentheil angenommen. Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese bestimmt nicht, sie ist selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geschichte gegeben ist.

Ist es unmöglich, daß die Mythologie eines Volks aus oder unter dem schon vorhandenen entstehe, so bleibt nichts übrig, als daß sie mit ihm zugleich entstehe, als sein individuelles Volksbewußtseyn, mit dem es aus dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit heraustritt, vermöge dessen es eben dieses und von jedem andern nicht weniger als durch seine Sprache verschieden ist.

Hiemit aber ist den bisher beurtheilten Erklärungen vollends, wie Sie sehen, der Boden entzogen, auf dem sie sich zu errichten suchten: dieser Boden war ein geschichtlicher, d. h. die Existenz von Völkern voraussetzender, während hier offenbar geworden, daß die Entstehung der Mythologie in die Zeit fällt, in welche die Entstehung der Völker zurückgeht. Der Ursprung der Mythologie jedes Volks geht in eine Region zurück, wo keine Zeit ist zur Erfindung, lasse man sie von einzelnen oder vom Volk selbst ausgehen, keine zu künstlicher Einkleidung

und zu Mißverſtand. Für die Umſtände, welche Heyne, Hermann und andere annehmen, gibt es ſomit keine Zeit mehr. In die Zeit, wo die Völker entſtehen, kann man nicht mehr mit den Erklärungen zurückgehen, welche die Mythologie überhaupt als eine Erfindung annehmen, ſey es als Erfindung einzelner, die einem Volk gegenüberſtehen, oder als Erfindung des ganzen Volks durch einen gemeinſamen Inſtinkt. Die mythologiſchen Vorſtellungen, die mit den Völkern ſelbſt entſtehen, ihr erſtes Daſeyn beſtimmen, *mußten* als Wahrheit, und zwar als ganze, volle Wahrheit, demnach als Götterlehre, auch gemeint ſeyn, und wir haben zu erklären, wie ſie in dieſem Sinne entſtehen konnten. Wir ſind *genöthigt*, andere Anfaſſungspunkte für dieſe Unterſuchung zu finden, denn unter allem, was ſich bis jetzt dargeboten, iſt nichts, was in jene Region zurückging. Wir werden über die jetzt vorübergegangenen Erklärungen nicht urtheilen, daß ſie *überall nichts* Wahres enthalten. Dieß wäre zu viel; aber *das Wahre* enthalten ſie nicht, dieſes iſt alſo immer noch erſt zu finden, aber zu dieſem werden wir auch jetzt nicht ſprungweiſe gelangen können, ſondern nur durch eine ſtufenmäßige, keine Möglichkeit übergehende Entwicklung. — Ich erinnere gern an die Methode der Unterſuchung, denn ich ſetze darein einen möglichen Hauptgewinn derſelben, daß *Sie* lernen, wie ein ſo vielfach verwickelter, ſo viele Seiten darbietender Gegenſtand dennoch umfaßt, bewältigt und durch methodiſches Fortſchreiten endlich in ein volles Licht geſetzt werden kann. — Nur das iſt vorläufig gewiß und das klare Reſultat der letzten Entwicklung: das Wahre, das wir ſuchen, liegt *außer* den bisherigen Theorien. Mit andern Worten: das Wahre liegt in dem, was die bisher angeführten und beurtheilten Erklärungen ausſchließen, und ſchwer iſt es nun wenigſtens nicht, zu ſehen, was ſie alle übereinſtimmend und gleicherweiſe ausſchließen.

# Vierte Vorleſung.

Wenn weder mit der Meinung auszukommen iſt, es ſey in der Mythologie urſprünglich überall keine Wahrheit gemeint worden, noch mit der, welche zwar eine urſprüngliche Wahrheit in ihr zugibt, aber nicht in der Mythologie als ſolcher, d. h. insbeſondere ſofern ſie Götterlehre und Göttergeſchichte iſt: ſo iſt mit der Elimination dieſer beiden Meinungen von ſelbſt die dritte begründet und nun bereits nothwendig: die Mythologie war ſo, wie ſie iſt, als Wahrheit gemeint; dieſes iſt aber von ſelbſt ſchon gleich der Behauptung: die Mythologie iſt urſprünglich als Götterlehre und Göttergeſchichte gemeint, ſie hat urſprünglich religiöſe Bedeutung, und eben dieſe iſt nun auch das, was die früheren Erklärungen ausſchließen; denn alle ſuchten herauszubringen, daß die religiöſe Bedeutung, die ſie der Mythologie zugeſtehen mußten, inwiefern ſie unleugbar als Götterlehre gegolten hat, eine der urſprünglichen Entſtehung fremde, erſt ſpäter in ſie hineingekommene ſey. Die reinpoetiſche zwar, inwiefern ſie nur den abſichtlich hineingelegten Sinn leugnet, kann urſprünglich religiöſe Anklänge zugeben, aber aus demſelben Grunde verwahrt ſie ſich gegen jede religiöſe Entſtehung, und was in der Mythologie als ein Religiöſes erſcheinen kann, muß ihr für ein ebenſo Zufälliges und Abſichtsloſes, wie jeder andere ſcheinbar doctrinelle Sinn gelten. Ganz anders aber verhält es ſich mit den nichtpoetiſchen, mehr philoſophiſchen Erklärungen. Hier wird das Religiöſe nicht einmal als ein urſprünglich Zufälliges zugelaſſen. Nach Heyne ſind die Urheber vielmehr ſich wohl bewußt, daß die Perſönlichkeiten, die ſie erdichten, keine wirklichen Weſen, und ſchon darum alſo,

daß ſie keine Götter ſind; denn das Geringſte zum Begriff der Götter iſt doch, daß ſie gefürchtete Weſen ſind, gefürchtet aber werden nur wirkliche oder für wirklich gehaltene. Im folgerechteſten Fortgang, wie er ſich freilich nur bei Hermann findet, muß die religiöſe Bedeutung ſogar zur abſichtlich ausgeſchloſſenen werden.

Wollten wir nun demgemäß die bisher beurtheilten Theorien insgeſammt mit einem gemeinſchaftlichen Namen die irreligiöſen nennen (verſteht ſich ohne alle verdächtigende Nebenbedeutung), ſo würden ſie dennoch vielleicht den Namen ablehnen, weil ſie zum Theil wenigſtens der Mythologie doch nach ihrer Meinung wirklich religiöſe Vorſtellungen wenigſtens *vorausſetzen*, alſo das Religiöſe doch nicht *ganz* ausſchließen. Und allerdings, wer z. B. dem Euemeros beipflichtete, müßte den mythologiſchen Göttern, die ihm nur uneigentliche ſind, eigentliche vorausdenken. Ebenſo ſpricht Hermann von einer Vorſtufe der Mythologie, einem rohphyſikaliſchen Aberglauben, der ſich allerdings wirkliche mit Naturerſcheinungen in Verbindung geglaubte Weſen vorgeſtellt habe, und auch Heyne, könnte man ihn darüber befragen, würde nicht ſäumen, dieſe Meinung anzunehmen; denn auch er, damit ſeine Perſönlichkeiten, die keine eigentlichen Götter ſind, für Götter *genommen* werden, muß eigentliche vorausſetzen. Auch dieſe Erklärungen alſo wollen nach ihrer Meinung eigentliche Götter und demnach wirklich Religiöſes, wenigſtens als Hintergrund. Demnach ſchiene es, könnte man keine Kategorie von irreligiöſen Anſichten im Allgemeinen aufſtellen.

Aber in Bezug wenigſtens auf die ſo eben erwähnten müßte doch erſt entſchieden ſeyn, ob wir den Weſen, die ſie den eigentlich mythologiſchen vorausſetzen, Anſpruch, Weſen von *wirklich* religiöſer Bedeutung zu ſeyn, zugeſtehen werden. Denn zunächſt ſind ſie freilich wirkliche Weſen, die der Menſch hinter Naturwirkungen verborgen wähnt, ſey es wegen Unkenntniß der wahren Urſachen, oder aus bloßem thieriſch gedankenloſen Erſchrecken, oder in Folge einer poſitiven Neigung, die man dem Menſchen zuſchreibt, überall wo er eine Wirkung wahrnimmt, auch Willen und Freiheit vorauszuſetzen, wäre es auch nur, weil er den Begriff der Exiſtenz, unter dem er die Dinge außer ſich denkt, nur

aus ſich ſelbſt ſchöpft, nur allmählich verallgemeinert und das von ihm abſondern lernt, was mit dieſem Begriff im menſchlichen Bewußtſeyn verbunden iſt[1]. Als übermächtige, menſchlicher Kraft im Allgemeinen überlegene werden dieſe mit Naturvorgängen in Verbindung ſtehenden Weſen gefürchtet (primus in orbe Deos fecit timor), und weil ſie menſchlichen Unternehmungen wie nach Willkür und Laune bald hinderlich bald förderlich erſcheinen, durch Unterwürfigkeitsbezeugungen günſtig zu ſtimmen geſucht. Der Glaube an ſolche Weſen, ſagt man alſo, war die erſte Religion.

Ausgeführt wurde dieſe Erklärung in neuerer Zeit vorzüglich von David Hume, wiewohl er die erſten Vorſtellungen von unſichtbaren Weſen weniger aus Reflexionen über Naturerſcheinungen herleitet; dieſe, meint er, hätten ihrer Uebereinſtimmung und Gleichmäßigkeit wegen eher auf ein einziges Weſen führen müſſen; vielmehr aus Beobachtungen und Erfahrungen der Widerſprüche und des Wechſels im menſchlichen Leben ſey zuerſt die Meinung von vielen Göttern entſtanden. Da indeß das Leben des rohen Menſchen ſelbſt nur ein Naturleben iſt, und der Wechſel ſeiner Begegniſſe vorzüglich von Veränderungen in der Natur abhängt, ſo iſt dieſer Unterſchied ohne Bedeutung. Mythologiſch wird nach D. Hume dieſer erſte wirkliche Polytheismus nur dadurch, daß menſchliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohlthätig auf andere gewirkt, unter jene religiös verehrten Weſen aufgenommen werden.

Einen andern Weg hat Joh. Heinrich Voß eingeſchlagen. Auch dieſer denkt ſich die erſten Vorſtellungen, aus welchen nachher Mythologie entſtehen ſoll, noch beſonders roh und einem Zuſtand halb oder vollkommen thieriſcher Dumpfheit entſprungen. Er will keinen doctrinellen, beſonders urſprünglich religiöſen Sinn in der Mythologie, für bloße Poeſie kann er ſie auch nicht halten: alſo muß er dem Doctrinellen außer dem Poetiſchen einen andern Gegenſatz ſuchen, und er findet ihn in dem völlig Sinnloſen; je ſinnloſer die urſprünglichen

[1] Man vgl. den Artikel Existence in der franz. Encyclopädie, aus dem manches in ſpäteren beliebten Erklärungen des erſten Urſprungs von Göttervorſtellungen entlehnt ſcheint. Der Artikel iſt von Turgot.

Vorſtellungen, deſto beſſer; denn er hat damit zugleich das radikale Mittel gegen jeden Verſuch, in der Mythologie einen Sinn zu ſehen und über ſeine Behandlung derſelben, die nur den todten rohen Buchſtaben beachten will, hinauszugehen. In dieſem erſten tief-dumpfen Zuſtande alſo, erregt von Naturereigniſſen, ahndet der Menſch mit dieſen ihm gleiche, d. h. ebenfalls rohe Weſen in Verbindung, die ſeine erſten Götter ſind. Für den Uebergang zur Mythologie aber müſſen Dichter dienen, die Voß herbeiruft; dieſe ſollen ihm die düſtern Geſtalten und unbeſtimmten Weſen allmählich ausbilden, mit holderen menſchlichen Eigenſchaften ausſtatten und endlich zu idealiſchen Perſönlichkeiten erhöhen. Zuletzt erfinden dieſe Dichter ſogar eine Geſchichte dieſer Weſen, durch die das urſprünglich Sinnloſe auf eine angenehme und reizende Weiſe verhüllt wird. So entſtand nach Voßens Meinung die Mythologie.

Wer einigen Sinn für helleniſche Mythologie hat, erkennt in ihr etwas Sinnvolles, Beziehungsreiches, Organiſches. Es war nur jener graſſen Unwiſſenheit über die Natur, welche in manchen Kreiſen früherer Philologen herrſchend war, möglich zu denken, daß aus ſo ganz zufälligen und völlig zuſammenhangloſen Vorſtellungen, wie die angenommenen, je etwas Organiſches habe entſtehen können. Nebenbei wäre bei dieſer Gelegenheit zu fragen, wie man in Deutſchland eine ziemlich lange Zeit ſo bereitwillig habe ſeyn können, unmittelbar aus dem roheſten Zuſtand, in dem von allem Menſchlichen ſo gut wie nichts übrig iſt, Dichter hervortreten zu laſſen. Waren es Stellen der Alten, ſolche z. B. wo Orpheus erwähnt iſt, wie er die wildlebenden Menſchen durch die ſüßen Töne ſeines Geſangs thieriſcher Rohheit entwöhnt und zu menſchlicherem Leben anleitet wie die horaziſche:

> Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
> Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
> Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Dieſe Worte beziehen ſich indeß deutlich genug auf das beſondere orphiſche Dogma, welches des Lebens der Thiere zu ſchonen befiehlt;

[1] A. P. 391 ss.

dieſes Dogma hat aber mit der Götterlehre, welche blutige Opfer heiſcht, ſo wenig gemein, als orphiſche Lebensweiſe mit der reichlichen Fleiſchkoſt homeriſcher Helden. Kein alter Schriftſteller gibt dem Orpheus Antheil an der Mythologie; an Orpheus hat auch wenigſtens Voß ſicher nicht gedacht; ſeine Meinung von vormythologiſchen Dichtern ſchreibt ſich wahrſcheinlich nicht weiter her, als aus der guten alten göttinger Zeit, wo Heyne, von dem Voß nie anders als geringſchätzig zu reden gewohnt iſt, ohne darum, was ſolche Fragen betrifft, ſeine Schule verleugnen zu können, von dem Buche des Engländer Wood: über das Originalgenie des Homer lehrte: aus Reiſebeſchreibungen von Sitten der Wilden, oder, wie er naiv genug hinzuſetzt, anderer Völker, die noch in einer ungebildeten Geſellſchaft und Staatsverfaſſung leben, lerne man das Meiſte für Homer[1], wo Heyneſche Schüler den Homer mit Oſſian und auch mit den altdeutſchen Barden verglichen, von denen man die noch in Thierfelle gekleideten Söhne Teuts nicht bloß zur Tapferkeit in der Schlacht begeiſtert, ſondern auch zu menſchlicherem Leben überhaupt angeleitet glaubte, wiewohl das Bild, das die homeriſchen Gedichte ſelbſt von der fröhlichen und gebildeten Geſelligkeit ihrer Zeit entwerfen, nichts weniger denn Wilde oder Halbwilde als Zuhörer damaliger Sänger denken läßt, wie die ſchon dem Odyſſeus in den Mund gelegte Rede beweiſt:

Wahrlich es iſt doch Wonne mit anzuhören den Sänger,
Solchen, wie jener iſt, den Unſterblichen ähnlich an Stimme!
Denn nicht kenn' ich ſelber ein angenehmeres Trachten,
Als wenn ein Freudenfeſt im ganzen Volk ſich verbreitet,
Und in den Wohnungen rings die Schmauſenden horchen dem Sänger.
Solches däucht mir im Geiſt die ſeligſte Wonne des Lebens.

Weſen alſo der beſchriebenen Art ſollen die erſten, die eigentlichen, den mythologiſchen vorausgegangenen Götter geweſen ſeyn, und es fragt ſich alſo, ob wir dieſe für Weſen von wirklich religiöſer Bedeutung

[1] M. ſ. die vor der deutſchen Ueberſetzung des obengenannten Werks wieder abgedruckte Recenſion deſſelben in den Götting. gel. Anzeigen.

können gelten lassen. Wir bezweifeln jedoch sehr, ob Vorstellungen, wie die eben erwähnten, Religion zu nennen seyen; denn z. B. auch den Wilden, die in den weiten Ebenen des Laplataſtroms umherſchweifen, wird die gedankenloſe Scheu vor irgend einem Unheimlichen und Unſichtbaren der Natur nicht fremd ſeyn, eine Scheu, die wir ja ſelbſt an manchen Thieren wahrzunehmen glauben; auch ihnen werden dunkle Vorſtellungen von geſpenſtiſchen in Naturerſcheinungen ſich regenden Weſen nicht fehlen; und dennoch verſichert Azara, daß ſie ohne alle Religion ſind. Man hat zwar gegen die Ausſage Einwendungen gemacht[1], aber ein Mann wie Azara iſt nicht mit Gemeinplätzen zu widerlegen, wozu man auch den bekannten aus Cicero rechnen kann, daß kein Volk ſo roh und unmenſchlich angetroffen werde, das ohne alle Vorſtellungen von Göttern wäre. Wir können dieſen Satz wohl gelten laſſen, denn wir haben ſchon bemerkt, daß jene einheitsloſen Horden kein Volk zu nennen ſind. Man findet es immer ſchwer, ſich von einer langgehegten Meinung zu trennen; bekanntlich waren ſchon die von Robertſon angeführten ganz daſſelbe ausſagenden Zeugniſſe über manche amerikaniſche Völkerſchaften gleichen Einreden ausgeſetzt; aber die Frage, ob eine Anzahl Menſchen, die unter unſern Augen leben und vor uns ohne Scheu alles ihren Sitten und ihrer Natur Gemäße thun und verrichten, irgend einem ſichtbaren oder unſichtbaren Weſen eine Art von Cultus erweiſen, iſt von der Art, einer ganz unzweifelhaften Entſcheidung durch die bloße Beobachtung fähig zu ſeyn; Handlungen der Adoration ſind ſichtbare Handlungen. Der geiſtvolle Azara läßt ſich nicht mit gewöhnlichen Reiſenden auf eine Linie ſtellen. War es der Geiſt allumfaſſender Naturforſchung, der unſern berühmten Alexander v. Humboldt dorthin begleitete, ſo war es der Sinn des unabhängigen vorurtheilsfreien Denkens, des Philoſophen, mit dem Azara jene Gegenden betrat, aus denen er Aufgaben für Natur- und Menſchengeſchichtsforſchung mitgebracht hat, die noch ihre Löſung, ja in der Wiſſensfertigkeit unſerer Zeit, zumal unſerer Naturforſcher, großentheils

[1] Man vgl. u. a. die Bemerkungen des franzöſ. Ueberſetzers.

ihre Beachtung erwarten. Er konnte ſich über die Thatſache nicht täuſchen, daß jene Wilde durch keine ihrer Handlungen eine religiöſe Verehrung für irgend einen Gegenſtand an den Tag legen. Der daraus gezogene Schluß, daß ſie ohne alle Religion ſeyen, iſt ebenſo unbeſtreitbar[1].

Wären unſichtbare, mit Naturvorgängen in Verbindung gewähnte Weſen ſchon Götter, ſo müßten auch die Berg- und Waſſergeiſter der keltiſchen, die Kobolde der deutſchen Völkerſchaften, die Feen der Morgen- und Abendländer Götter ſeyn, wofür ſie niemals gegolten. Auch die griechiſche Imagination kennt Dreaden, Dryaden, Nymphen, die wohl zum Theil als Dienerinnen von Gottheiten verehrt, aber nie ſelbſt für Gottheiten gehalten wurden. Die Scheu, die allerdings auch vor ſolchen Weſen empfunden wird, Geſchenke ſelbſt, durch die man ihre Gunſt zu gewinnen, ſie hold und freundlich zu ſtimmen ſucht, ſind noch kein Beweis für göttlich verehrte, d. h. für Weſen von religiöſer Bedeutung. Dieſe Verſuche, Götter ohne Gott herauszubringen, ſcheinen alſo die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben. Götter dieſer Art würden doch nur uneigentlich ſo genannt. Hume ſelbſt gibt

[1] Da die Thatſache für die Folge wichtig iſt, ſo mögen die beweiſenden Stellen hier ſtehen. Eine, in der ſich der Verfaſſer ganz allgemein erklärt, iſt folgende: Les ecclésiastiques y ont ajouté une autre fausseté positive en disant, que ce peuple avait une religion. Persuadés, qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées sur leurs pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant, que c'étaient leurs idoles, et les brulèrent. Ces peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amusement, *car ils n'ont aucune réligion.* Voyages T. II, p. 3.

Von den Payaguas unter andern erzählt er ebendaſ. S. 137: Quand la tempête on le vent renverse leurs huttes ou cases, ils prennent quelques tisons de leur feu, ils courent à quelque distance contre le vent, en le menaçant avec leurs tisons. D'antres pour épouvanter la tempête donnent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois antant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune; mais, disent-ils, ce n'est que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques personnes de croire, qu'ils l'adoraient: mais le *fait positif* est, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration *à rien au monde* et *qu'ils n'ont aucune réligion.*

dieß zu und ſpricht es aus. „Die Sache genau betrachtet“, ſo lauten ſeine Worte, „iſt dieſe vorgebliche Religion in der That nur ein mit Aberglauben verbundener Atheismus. Die Gegenſtände ihrer Verehrung haben mit unſerer Idee der Gottheit nicht den geringſten Zuſammenhang“ [1]. An einer andern Stelle äußert er: wenn man aus dem alteuropäiſchen Glauben Gott und die Engel (denn dieſe als willenloſe Werkzeuge der Gottheit können ohne dieſe nicht gedacht werden) hinwegnähme und nur die Feen und die Kobolde behielte, würde ein jenem vorgeblichen Polytheismus ähnlicher Glaube herauskommen [2].

Nach dieſer keinen Widerſpruch zulaſſenden Erklärung D. Humes ſind wir nun auch berechtigt, alle bisher vorgekommenen Erklärungen unter dem allgemeinen Titel der irreligiöſen zuſammenzufaſſen und auf dieſe Weiſe völlig mit ihnen abzuſchließen; und es iſt ebenſo klar, daß wir jetzt erſt zu den religiöſen als Gegenſtand einer völlig neuen Entwicklung übergehen. Die letzte Entwicklung galt bloß der Frage, welche Erklärungen religiöſe genannt werden können, welche nicht. Der geſunde Verſtand ſagt: Polytheismus kann doch nicht Atheismus, wirklicher Polytheismus nicht etwas ſeyn, worin gar nichts von Theismus iſt. Eigentliche Götter können nur heißen, denen, ſey es durch noch ſo viele Zwiſchenglieder hindurch, und auf welche Weiſe immer, aber doch auf irgend eine Weiſe, Gott zu Grunde liegt. — Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man ſich entſchließt, zu ſagen: die Mythologie ſey die falſche Religion. Denn die falſche Religion iſt darum nicht Irreligion, wie der Irrthum (wenigſtens was ſo zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, ſondern nur die verkehrte Wahrheit ſelbſt iſt.

Indem wir aber hiemit ausſprechen, was wir zu einer wirklich religiöſen Anſicht fordern, zeigt ſich auch ſogleich die Schwierigkeit,

[1] A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet *qu'un Athéisme superstitieux*, les objets du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25. Dieſe und die folgenden Stellen ſind nach der (guten) franzöſiſchen Ueberſetzung citirt.

[2] Ebendaſ. p. 35.

welcher ſie in der Ausführung begegnet, und die nun erſt zeigt, welche Urſachen die früheren Erklärer hatten, vor der religiöſen Bedeutung ſo entſchieden zurückzutreten und eher alles aufzubieten, ja faſt das Unglaubliche ſich gefallen zu laſſen, als etwas eigentlich Religiöſes in der Mythologie, oder auch nur in den angeblich vormythologiſchen Vorſtellungen zuzugeben, von denen Hume ſelbſt ſagt, daß ſie nichts von Gott enthalten. Denn es liegt in der menſchlichen Natur, vor unüberwindlich ſcheinenden Schwierigkeiten zu erſchrecken und Auswege zu ſuchen, und erſt wenn man ſieht, daß alle dieſe falſchen Erleichterungsmittel keine Hülfe gewähren, ſich in das Unvermeidliche und Unwiderſtreitbare zu ergeben.

Die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als die urſprüngliche vorausgeſetzt, iſt die Schwierigkeit zu erklären, wie dem Polytheismus urſprünglich Gott zu Grunde liegen konnte. Auch hier werden verſchiedene Möglichkeiten ſich darſtellen, und deren Erörterung wird unſer nächſtes Geſchäft ſeyn. Denn nachdem uns außer der religiöſen Anſicht keine andere übrig geblieben, werden wir uns ganz in dieſe einſchließen und ſehen, wie ſie ſich ausführen laſſe, und auch hier wieder werden wir darauf bedacht ſeyn, von der erſten möglichen Vorausſetzung auszugehen, mit der ſich eine urſprünglich religiöſe Bedeutung begreifen läßt.

Die erſte mögliche iſt aber überall die, welche am wenigſten annimmt, hier alſo unſtreitig diejenige, welche am wenigſten von einer wirklichen Erkenntniß Gottes, ſondern nur die Potenz oder den Keim einer ſolchen vorausſetzt. Hiefür aber bietet ſich von ſelbſt dar — die ſchon von den Alten ſich herſchreibende und früher allgemein in den Schulen gelehrte Notitia Dei insita, mit welcher in der That ſich kein anderer Begriff als der eines bloß potentia vorhandenen Gottesbewußtſeyns verbinden läßt, welches aber in ſich ſelbſt die Nothwendigkeit hätte, zum actus überzugehen, ſich zum wirklichen Gottesbewußtſeyn zu erheben. Es möchte hier der Moment ſeyn, wo die früher angeregte inſtinktartige Entſtehung zu einem beſtimmten Begriff gelangen könnte: es wäre ein religiöſer Inſtinkt, der die Mythologie erzeugte; denn was anderes ſoll man ſich unter einer ſolchen bloß allgemeinen und

unbeſtimmten Kunde von Gott denken? Jeder Inſtinkt iſt mit einem Suchen des Gegenſtandes verbunden, auf den er ſich bezieht. Aus einem ſolchen Greifen und Taſten nach dem dunkel geforderten Gott ließe ſich, ſo ſcheint es, ein Polytheismus, der es wirklich iſt, ohne großen Aufwand begreifen. Indeß wird es auch hier an Abſtufungen nicht fehlen.

Der unmittelbare Gegenſtand des menſchlichen Erkennens bleibt die Natur oder die Sinnenwelt, Gott iſt nur das dunkle Ziel, nach dem geſtrebt, und das zuerſt in der Natur geſucht wird. Die beliebte Erklärung durch Naturvergötterung würde erſt hier ihre Stelle finden, denn immer müßte wenigſtens eine angeborene dunkle Kunde von Gott vorausgehen. Früher konnte alſo von dieſer Erklärung nicht die Rede ſeyn. Unter Vorausſetzung eines religiöſen Inſtinkts würde ſich begreifen laſſen, wie der Menſch den Gott, den er ſucht, zunächſt in den allgegenwärtigen Elementen oder in den Geſtirnen, welche den mächtigſten oder wohlthätigſten Einfluß auf ihn ausüben, zu finden glaubt, allmählich, ihn ſich näher zu bringen, zur Erde herabſteigt, ſelbſt in unorganiſchen Formen den Gott ſich vergegenwärtigt, bald mehr in organiſchen Weſen, eine Zeit lang ſelbſt unter Thierformen, endlich in reiner Menſchengeſtalt ihn vorſtellen zu können wähnt. Hieher würden alſo die Auslegungen gehören, denen die mythologiſchen Gottheiten vergötterte Naturweſen ſind, oder vorzüglich nur eines derſelben, die Sonne, die in ihren verſchiedenen Stellungen während eines Jahreslaufs jedesmal eine andere würde, namentlich die Erklärungen von Volney [1], Dupuis [2] u. a.

Ein mehr philoſophiſches Anſehen würde die von der Notitia insita ausgehende Erklärung erhalten, wenn man die Natur ganz aus dem Spiele ließe, die Entſtehung von der Außenwelt unabhängig und ganz innerlich machte, indem man vorausſetzte, jener Inſtinkt habe ein ihm ſelbſt inwohnendes Geſetz (daſſelbe, durch welches auch die Stufenfolge in der Natur beſtimmt iſt), vermöge dieſes Geſetzes gehe er die ganze Natur hindurch, auf jeder Stufe Gott beſitzend und wieder verlierend, bis er

[1] Origine de tous les Cultes.
[2] Les Ruines.

zu dem alle Momente überragenden, ſie als Vergangenheit von ſich, damit als bloße Momente der Natur ſetzenden, demnach ſelbſt über der Natur ſtehenden Gott gelange. Weil in dieſer aufſteigenden Bewegung Gott das Ziel (terminus ad quem) iſt, ſo würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entſtehenden Polytheismus alſo doch wirklich Gott ſeyn.

Dieſe Erklärung wäre die erſte, welche die Mythologie durch eine rein innere und zugleich nothwendige Bewegung entſtehen ließe, die ſo von allen äußeren und bloß zufälligen Vorausſetzungen ſich befreit hätte, und dieſe gewiß wäre wenigſtens als Vorbild der höchſten zu betrachten, zu welcher wir fortzuſchreiten hätten. Denn für die letzte oder höchſte ſelbſt könnte ſie ſchon deßhalb nicht gelten, weil ſie auch eine noch nicht begriffene Vorausſetzung hat; eben jenen Inſtinkt, der, wenn er mächtig genug iſt, die Menſchheit in dieſer Bewegung zu dem wahren Gott zu erhalten, ſelbſt etwas Reelles, eine wirkliche Potenz ſeyn muß, für deren Erklärung man nicht hoffen könnte, mit der bloßen Gottesidee auszureichen, man möchte denn glauben, es ſey hier um ein bloßes logiſches Kunſtſtück zu thun, womit eine dürftige Philoſophie vielleicht gern auch dieſer Unterſuchung zu Hülfe käme, um das Armſelige: die Gottesidee erſt auf die dürftigſte Geſtalt herabzuſetzen, um ſie dann künſtlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu laſſen. Es handelt ſich nicht um den Zuſammenhang, in den ſich das Materielle der Mythologie allerdings auch mit der bloßen Idee ſetzen läßt (die Mythologie würde dieß leiden, wie es auch die Natur leidet); aber ſo wenig als die Natur durch ein ſolches Kunſtſtück erklärt wäre, ſo wenig würde durch ein ähnliches die Mythologie erklärt ſeyn, aber eben um Erklärung handelt es ſich, nicht um die bloße ideelle Möglichkeit, ſondern um die wirkliche Entſtehung der Mythologie. Die Vorausſetzung eines religiöſen Inſtinkts, der in ſeiner Art nicht weniger wirklich iſt, als jeder andere, könnte der erſte Schritt ſeyn zu der Einſicht, daß die Mythologie aus einem bloß idealen Verhältniß, in dem das Bewußtſeyn zu irgend einem Gegenſtande ſteht, nicht erklärbar iſt.

Jedenfalls hätte es mehr Schwierigkeit, dem Polytheismus eine

förmliche Lehre als eine bloß angeborene Kunde von Gott vorausgehen zu laſſen. Widrig iſt bei Vorausſetzung einer Lehre auch die Annahme einer Entſtellung, die mit einer Lehre nothwendig verbunden iſt, die zum Polytheismus werden ſoll. David Hume beſtreitet mit ſiegreichem Gedanken ſowohl die Möglichkeit der Entſtehung einer ſolchen Lehre, als auch die Möglichkeit der Entſtellung derſelben. An die Notitia insita dachte er nicht einmal. Hume gehört im Allgemeinen zu denen, welche von einem Inſtinkt ebenſowenig wiſſen wollen, als von angeborenen Begriffen. Er zieht aus dem Grunde, weil, wie er behauptet, nicht zwei Völker, ja nicht zwei Menſchen über den Punkt der Religion übereinſtimmen, den Schluß, daß das religiöſe Gefühl nicht wie die Selbſtliebe oder die gegenſeitige Zuneigung der Geſchlechter auf einem natürlichen Trieb beruhen könne, und will höchſtens eine Geneigtheit zugeben, die wir alle haben, unbeſtimmter Weiſe an die Exiſtenz irgend einer unſichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben, eine Geneigtheit, von der es ihm noch ſehr zweifelhaft ſcheint, ob ſie auf einem urſprünglichen Inſtinkt beruht [1].

Humes Abſicht iſt, die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als eine urſprüngliche zu beſtreiten; in dieſer Hinſicht hätte er vor allem die Notitia insita beſtreiten müſſen, hätte er es nicht aus dem ſchon angezeigten Grund unnöthig gefunden; denn zu ſeiner Zeit war jene Lehre von einer angeborenen Kunde völlig veraltet und hatte jede Geltung verloren. Was er daher allein zu beſtreiten nöthig glaubt, iſt die Möglichkeit, dem Polytheismus und der Mythologie eine religiöſe Lehre vorausgehen zu laſſen, die ſich in beiden entſtellt hätte. Nimmt man einmal eine Lehre an, ſo weiß Hume von keiner andern als einer wiſſenſchaftlich gefundenen, von keinem andern als einem auf Vernunftſchlüſſen beruhenden Theismus (Theisme raisonné). Eine Erklärung aber, die einen ſolchen vorausgeſetzt hätte, hat nie wirklich exiſtirt. Hume bringt dieſe Erklärung bloß vor, um ſie, und da er nichts anderes kennt, um damit überhaupt eine urſprünglich theiſtiſche Bedeutung

[1] Histoire nat. de la Rel. p. 110.

zu widerlegen. Da hat er dann ganz leicht zu zeigen, daß ein ſolcher Theismus — raisonné — in den Zeiten vor der Mythologie nicht entſtehen, und wenn entſtehen, ſich nicht zum Polytheismus entſtellen konnte.

Eine Merkwürdigkeit iſt, daß Hume hier in ſeiner Natürlichen Geſchichte der Religion als möglich vorausſetzt, was er bekanntlich in ſeinen allgemeineren philoſophiſchen Unterſuchungen ſehr wenig zuzugeben bereit iſt: es ſey der Vernunft möglich, durch Schlüſſe, die von der ſichtbaren Natur ausgehen, zum Begriff und zu der Ueberzeugung von einem intelligenten Welturheber, einem vollkommenſten Weſen u. ſ. w., kurz zu dem zu gelangen, was er unter Theismus verſteht, und was freilich etwas ſo Inhaltsloſes iſt, daß es weit eher einer abgelebten oder eben im Ablaufen begriffenen, als einer noch friſchen und kräftigen Zeit zuzutrauen iſt, und daß Hume ſeinen ganzen Beweis ſich füglich hätte erſparen können.

Wer einigermaßen die natürlichen Fortſchritte unſerer Kenntniſſe beobachtet habe, werde überzeugt ſeyn, daß die unwiſſende Menge anfänglich nur ſehr grober und irriger Vorſtellungen fähig geweſen ſey. Wie ſollte ſie ſich denn zu dem Begriff eines vollkommenſten Weſens erhoben haben, von dem die Ordnung und Regelmäßigkeit in allen Theilen der Natur herkomme? Ob man wohl glaube, eine ſolche Menſchheit werde ſich die Gottheit als einen reinen Geiſt, als ein allweiſes, allmächtiges, unendliches Weſen, und nicht vielmehr als eine beſchränkte Macht, mit Leidenſchaften, Begierden, ſelbſt mit Organen wie die unſern gedacht haben? Ebenſo leicht würde man für möglich halten, daß es Paläſte gegeben, ehe Hütten gebaut worden, oder daß die Geometrie dem Ackerbau vorausgegangen ſey [1].

Hatten ſich aber die Menſchen einmal durch Schlüſſe, die ſich auf die Wunder der Natur gründeten, von dem Daſeyn eines höchſten Weſens überzeugt, ſo war es ihnen unmöglich, dieſen Glauben zu verlaſſen, um ſich in Abgötterei zu ſtürzen. Die Grundſätze, mittelſt welcher zuerſt unter den Menſchen dieſe glänzende Meinung entſtanden war, mußten

[1] Ebendaſ. S. 5.

noch leichter ſie erhalten; denn es iſt unendlich ſchwerer eine Wahrheit zu entdecken und zu beweiſen, als ſie zu behaupten, wenn ſie entdeckt und bewieſen iſt. Mit ſpeculativen, auf dem Weg des Räſonnements gewonnenen Einſichten verhält es ſich ganz anders, als mit geſchichtlichen Thatſachen, die ſich leicht entſtellen. Bei Meinungen, die durch Schlüſſe gewonnen werden, ſind entweder die Beweiſe klar und gemeinverſtändlich genug, um jedermann zu überzeugen: in dieſem Falle werden ſie hinreichen, die Meinungen in ihrer urſprünglichen Reinheit überall zu erhalten, wohin immer ſie ſich verbreiten; oder die Beweiſe ſind abſtruſe, die Faſſungskraft gewöhnlicher Menſchen überſteigende: ſo werden die Lehren, die ſich auf ſie ſtützen, nur einer kleinen Anzahl von Menſchen bekannt und in Vergeſſenheit begraben werden, ſowie ſich dieſe mit ihnen zu beſchäftigen aufhören. Nimmt man das eine oder das andere an, immer wird man einen vorausgegangenen Theismus, der zur Vielgötterei entartet wäre, unmöglich finden. Leichte Schlüſſe hätten ihn verhindert ſich zu verderben; ſchwere und abſtracte hätten ihn der Kenntniß des großen Haufens entzogen, unter dem allein Grundſätze und Meinungen ſich entſtellen[1].

Eigentlichen Theismus, d. h. was er ſo nennt, kann es alſo, wie nebenbei zu bemerken, für Hume in der Menſchheit nicht eher geben, als im Zeitalter der ſchon geübten und völlig ausgebildeten Vernunft. In der Zeit, in welche der Urſprung des Polytheismus zurückgeht, iſt alſo an einen ſolchen Theismus nicht zu denken, und was einem ſolchen Aehnliches in der Vorzeit vorkommen mag, ſieht nur ſo aus und erklärt ſich einfach auf folgende Art: Eine der abgöttiſchen Nationen erhebt eines der geglaubten unſichtbaren Weſen zum höchſten Rang, entweder weil ſie ſich ihr Gebiet unter deſſen beſonderer Botmäßigkeit denkt, oder weil ſie die Meinung hat, es ſey unter jenen Weſen wie unter den Menſchen, wo einer als Monarch über die andern herrſche. Hat nun eine ſolche Erhebung einmal ſtattgefunden, ſo wird man ſich um die Gunſt dieſes einen vorzüglich bemühen, ihm den Hof machen,

[1] Ebendaſ. S. 8—10.

ſeine Attribute ſteigern, wie es ja auch bei irdiſchen Monarchen geſchieht, die man nicht bloß vorſchriftsmäßig Allerhöchſte und Allergnädigſte nennt, ſondern freiwillig ſogar angebetete Monarchen ſelbſt unter Chriſten kann nennen hören. Hat ein ſolcher Wetteifer der Schmeichelei, indem je einer den andern zu überbieten ſucht, einmal angefangen, ſo kann es nicht fehlen, daß er durch immer ſeltſamere und pomphaftere Beiwörter unter fortwährend ſich ſteigernden Hyperbeln endlich an eine Grenze gelangt, wo nicht weiter zu gehen iſt; das eine Weſen heißt nun das höchſte Weſen, das unendliche Weſen, das Weſen das ſeines Gleichen nicht hat, das Herr und Erhalter der Welt iſt[1]. So entſteht die Vorſtellung von einem Weſen, das dem, was wir Gott nennen, äußerlich ähnlich ſieht; denn Hume ſelbſt, der auf dieſe Weiſe den paradoxen, ja bizarr ſcheinenden Satz wirklich herausbringt, daß der Polytheismus dem Theismus vorausgegangen, iſt zu klar, um nicht vollkommen zu wiſſen, daß ein ſolcher Theismus eigentlich nur Atheismus iſt.

Nähmen wir nun aber an, es werde aus welchem Grunde immer für unvermeidlich gehalten, dem Polytheismus eine Lehre vorauszuſetzen, ſo würde theils deren Inhalt, theils deren Entſtehung beſtimmt werden müſſen. In der erſteren, der materiellen Beziehung dürfte man ſich auf keinen Fall mit einer ſolchen leeren und abſtracten, wie die iſt, die in den jetzigen Schulen gelehrt wird, begnügen, ſondern nur eine ſelbſt inhaltsvolle, ſyſtematiſche, reich entfaltete Lehre könnte dem Zweck entſprechen; dadurch aber würde eine Erfindung noch unglaublicher, und man ſähe ſich daher die formelle Seite betreffend dahin gedrängt, eine religiöſe Lehre anzunehmen, die unabhängig von menſchlicher Erfindung in der Menſchheit geweſen wäre, eine ſolche könnte nur eine göttlich geoffenbarte ſeyn. Damit wäre denn ſchon an ſich ein ganz neuer Erklärungskreis betreten, denn eine göttliche Offenbarung iſt ein reales Verhältniß Gottes zum menſchlichen Bewußtſeyn. Der actus der Offenbarung ſelbſt iſt ein realer Vorgang. Zugleich ſchiene hiemit jenes aller

[1] Ebendaſ. S. 45 f.

menſchlichen Erfindung Entgegengeſetzte erreicht, das ſchon früher gefordert, aber nicht gefunden worden; jedenfalls hätte man an einer göttlichen Offenbarung eine ſolidere Vorausſetzung, als an den früher vorgeſchlagenen, an dem Traumzuſtand, dem Hellſehen u. ſ. w. Hume konnte ſeiner Zeit gegenüber unnöthig finden, dieſer Möglichkeit auch nur zu erwähnen. Hermann will, wie er ſagt, niemand um dieſe fromme Meinung beneiden[1]. Und dennoch hätte er vielleicht einige Urſache, mit etwas weniger Geringſchätzung von ihr zu reden, theils weil ſie mit ſeiner eigenen Theorie in einer Hauptſache, der Annahme einer Entſtellung übereinſtimmt, theils weil er, im Fall es mit dem von ihm gebrauchten Dilemma, nach welchem ſich außer Selbſterfindung und göttlicher Offenbarung nichts Drittes denken läßt, ſeine Richtigkeit hätte, ſelbſt noch in den Fall kommen konnte, die fromme Meinung anzunehmen. Hermanns Theorie wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier exiſtirt hätte, oder eine bloße Schulübung geweſen wäre. Was wollte ſie aber antworten, wenn man ſie an die unnatürlichen Opfer erinnerte, welche die Völker ihren mythologiſchen Vorſtellungen gebracht haben? Tantum, könnte man wohl ihn fragen, quod sumis potuit suadere malorum? Konnte aus dem was du annimmſt — aus ſo unſchuldigen Vorausſetzungen viel Schlimmes entſtehen? Geſteht, könnte man allen zurufen, welche mit ihm in Beſtreitung der urſprünglich religiöſen Bedeutung übereinſtimmen, ſolche Folgen laſſen ſich von ſolchen Urſachen nicht ableiten; bekennt, daß es einer unabweislichen Autorität bedurfte, ebenſowohl um dieſe Opfer zu heiſchen, als um ſie zu vollbringen, z. B. irgend einem Gott die geliebteſten Kinder lebendig zu verbrennen! Wenn nur kosmogoniſche Philoſophen im Hintergrund ſtanden, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der ſolchen Vorſtellungen eine unwiderſtehliche Gewalt über das Bewußtſeyn verlieh, mußte da nicht ſofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten? Dem natürlichen Gefühl, das ſo unnatürlichen Forderungen ſich entgegenſetzte, konnte nur eine übernatürliche

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 25 f.

Thatſache Stillſchweigen gebieten, deren Eindruck in aller Verwirrung fortdauernd ſich erhielt.

Wenn man indeß die Mythologie als eine Entſtellung der geoffenbarten Wahrheit anſieht, ſo iſt es eben nicht mehr hinreichend, ihr bloßen Theismus vorauszuſetzen, denn in dieſem liegt nur, daß überhaupt Gott gedacht werde. In der Offenbarung iſt es aber nicht bloß Gott überhaupt, es iſt der beſtimmte Gott, der Gott der es iſt, der wahre Gott, welcher ſich offenbart, und er offenbart ſich auch als den wahren. Hier muß alſo eine Beſtimmung hinzukommen: es iſt nicht Theismus, es iſt Monotheismus, der dem Polytheismus vorausgeht, denn damit wird allgemein und überall nicht bloß die Religion überhaupt, ſondern die wahre bezeichnet. Und dieſe Meinung (daß dem Polytheismus Monotheismus vorausgegangen) war denn ſeit chriſtlichen Zeiten bis auf die neueren, beſtimmt wohl bis auf D. Hume, im ungeſtörten Beſitz einer vollkommenen und allgemeinen Zuſtimmung. Man hielt es gleichſam für unmöglich, daß Polytheismus anders habe entſtehen können, als durch den Verderb einer reineren Religion, und daß dieſe von einer göttlichen Offenbarung ſich hergeſchrieben, war ein von jener Annahme wieder gewiſſermaßen unzertrennlicher Gedanke.

Aber mit dem bloßen Wort Monotheismus iſt es nicht gethan. Was iſt ſein Inhalt? Iſt er von der Art, daß in ihm Stoff eines ſpäteren Polytheismus liegt? Dann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in dem bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes beſtehen läßt. Denn was enthält dieſe Einzigkeit Gottes? Sie iſt eben die reine Negation eines andern außer dem einen, bloße Abwehr aller Vielheit; wie ſoll nun aus dieſer ihr gerades Gegentheil hervorgehen? Welchen Stoff, welche Möglichkeit einer Vielheit läßt die einmal ausgeſprochene abſtracte Einzigkeit übrig? Dieſe Schwierigkeit hat auch Leſſing empfunden als er in der Erziehung des Menſchengeſchlechts die Worte ſchrieb: „Wenn auch der erſte Menſch mit dem Begriff von einem einzigen Gott ſofort ausgeſtattet wurde, ſo konnte doch dieſer mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in ſeiner Lauterkeit beſtehen. Sobald ihn die ſich ſelbſt überlaſſene

Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte ſie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieſer Theile ein beſonderes Merkmal; ſo entſtand natürlicher Weiſe Vielgötterei und Abgötterei"[1]. Die Worte ſind uns werth als Beweis, daß der herrliche Mann einmal auch mit dieſer Frage ſich beſchäftigt, wenn ſchon nur vorübergehend; denn übrigens darf man wohl annehmen, daß Leſſing in einer Abhandlung von viel weiter reichendem Zweck, und wo er überhaupt ſich kurz zu faſſen bedacht war, ſo ſchnell als möglich über den ſchwierigen Punkt hinwegzukommen ſuchte[2]. Nur das Wahre liegt in ſeiner Aeußerung, daß ein nicht erworbener Begriff, ſolange er nicht ein erworbener geworden, dem Verderb ausgeſetzt iſt. Uebrigens ſoll Polytheismus entſtehen, indem der mitgetheilte Begriff (denn der ſpätere Ausdruck erklärt wohl den frühern: der Menſch ſey mit dieſem Begriff ausgeſtattet) von der Vernunft bearbeitet wird; hiemit wäre dem Polytheismus doch eine rationale Entſtehung gegeben: nicht er ſelbſt, nur der ihm vorausgeſetzte Begriff iſt unabhängig von menſchlicher Vernunft. Das Mittel zur angenommenen Zerlegung des einen fand Leſſing vermuthlich wohl darin, daß die Einheit dennoch zugleich als der Inbegriff aller Beziehungen

[1] §. 6 und §. 7.

[2] Leſſing ſelbſt ſpricht in einem Brief an ſeinen Bruder (Sämmtl. Schr. XXX, S. 523) von der Erziehung des Menſchengeſchlechts auf eine Weiſe, die anzeigt, daß ſie ihm nicht genügte; „ich habe, heißt es, ihm (dem Buchhändler Voß) die E. d. M. geſchickt, die er mir auf ein halbes Dutzend Bogen ausdehnen ſoll. Ich kann ja das Ding vollends in die Welt ſchicken, da ich es nie für meine Arbeit erkennen werde, und doch mehrere nach dem ganzen Plan begierig geweſen ſind". — Wenn man aus den unterſtrichenen Worten ſchließen wollte, Leſſing ſey überhaupt nicht Verfaſſer, ſo möchte eher das Gegentheil daraus folgen. Indem er ſagt, er werde es nie als ſeine Arbeit erkennen, geſteht er eben damit, daß es ſeine Arbeit iſt. Kann ja doch auch der große Autor, und gerade ein ſolcher wie Leſſing, eine Schrift, die ihm nicht genügt (und konnte die E. d. M. G. einem Geiſt wie Leſſing überhaupt, nämlich auch in weiterer Beziehung genügen; mußte er ihren Inhalt nicht betrachten als etwas, das nur einſtweilen aufgeſtellt werde, an deſſen Stelle einſt etwas ganz anderes, jetzt noch nicht Ausführbares treten müſſe?) kann doch, ſage ich, ein Autor wie Leſſing auch eine ſolche Schrift herausgeben, eben als Uebergang und Stufe zu einer höheren Entwicklung.

Gottes auf Natur und Welt gedacht wurde; jeder Seite derſelben wendet die Gottheit gleichſam ein anderes Antlitz zu, ohne darum ſelbſt vielfältig zu werden. Natürlich, daß in jeder dieſer möglichen Anſichten die Gottheit mit einem beſondern Namen bezeichnet wird; Beiſpiele ſolcher, verſchiedene Bezüge ausdrückender Namen finden ſich ſelbſt im Alten Teſtament. In der Folge gehen dieſe Namen, deren leicht eine Unzahl ſeyn kann, in ebenſo viele Namen beſonderer Gottheiten über. Man vergißt der Einheit über der Vielheit, und indem dieſes oder jenes Volk, ja unter demſelben Volk dieſer oder jener Stamm, unter demſelben Stamm dieſes oder jenes Individuum, nach Bedürfniſſen oder Neigungen ſich einer jener Seiten beſonders zuwendet, entſteht Vielgötterei. So leicht, ſo unmerklich dachte ſich wenigſtens Cudworth den Uebergang. Dieſes bloß nominelle Auseinandergehen hat indeß einem reellen, das in der Folge angenommen wurde, zum Vorſpiel gedient.

Hier mögen wir uns nun wohl erinnern, daß der mythologiſche Polytheismus nicht bloße Götterlehre, ſondern Göttergeſchichte iſt. Inwieferne nun die Offenbarung auch den wahren Gott in ein geſchichtliches Verhältniß zu der Menſchheit ſetzt, ließe ſich denken, daß eben dieſe mit der Offenbarung gegebene göttliche Geſchichte zum Stoff des Polytheismus geworden, daß ihre Momente zu mythologiſchen ſich entſtellt hätten. Eine Entwicklung der Mythologie aus der Offenbarung in dieſem Sinn hätte viel Beachtenswerthes darbieten können. Unter den wirklich aufgeſtellten Erklärungen finden wir indeß eine ſolche Entwicklung nicht; theils mochte man bei der Ausführung zu große Schwierigkeiten antreffen, theils konnte man ſie in anderer Hinſicht zu gewagt finden. Dagegen warf man ſich auf die menſchliche Seite der Offenbarungsgeſchichte, und ſuchte zunächſt den bloß hiſtoriſchen Inhalt vorzüglich der moſaiſchen Schriften zu euemeriſtiſchen Deutungen zu benutzen. So ſollte der griechiſche Kronos, der an dem Vater Uranos gefrevelt, der von den Heiden vergötterte Cham ſeyn, deſſen Sohn an dem Vater Noah gefrevelt hat. Wirklich ſind die chamitiſchen Nationen vorzugsweiſe Verehrer des Kronos. An die umgekehrte Erklärung, daß

Götterſagen anderer Völker im Alten Teſtament euemeriſirt, als menſchliche Begebenheiten erzählt worden, konnte man in jener Zeit nicht denken.

Der Haupturheber dieſer euemeriſtiſchen Benutzung des Alten Teſtaments war Gerhard Voß, deſſen Werk De Origine et progressu Idololatriae übrigens für ſeine Zeit das Verdienſt einer vollkommenen und nichts ausſchließenden Gelehrſamkeit hat. Angewendet wurde ſie, mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Bochart, völlig ins Abgeſchmackte getrieben von dem bekannten franzöſiſchen Biſchof Daniel Huet, in deſſen Demonstratio Evangelica man bewieſen leſen kann, daß der Taaut der Phönikier, der Adonis der Syrer, der Oſiris der Aegypter, der Zoroaſter der Perſer, der Kadmos und Danaos der Griechen, kurz daß alle göttlichen und menſchlichen Perſönlichkeiten der verſchiedenen Mythologien nur ein Individuum ſind — Moſes. Dieſe Deutungen können höchſtens als sententiae dudum explosae für den Fall erwähnt werden, daß ſie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderem geſchehen, wieder hervorzuziehen gedächte.

Auf dieſe Weiſe war es überhaupt zuletzt nicht mehr die Offenbarung ſelbſt, es waren die altteſtamentlichen Schriften, und auch unter dieſen vorzüglich nur die hiſtoriſchen, in denen man die Erklärung für die älteſten Mythen ſuchte. In dem mehr dogmatiſchen Theil der moſaiſchen Bücher, wenn man deren Inhalt auch als früher ſchon in der Ueberlieferung vorhanden vorausſetzen durfte, konnte man um ſo weniger Stoff für die Entſtehung mythologiſcher Vorſtellungen finden, je leichter es war, ſelbſt in den erſten Ausſprüchen der Geneſis, z. B. in der Schöpfungsgeſchichte, deutliche Rückſichten auf bereits vorhandene Lehren einer falſchen Religion wahrzunehmen. In der Art, wie die Schöpfungsgeſchichte das Licht auf göttliches Geheiß, und damit erſt einen Gegenſatz von Licht und Finſterniß entſtehen läßt, wie Gott das Licht gut heißt, ohne die Finſterniß böſe zu nennen, in Verbindung mit der wiederholten Verſicherung, daß alles gut war, kann ſie ſcheinen den Lehren widerſprechen zu wollen, welche Licht und Finſterniß als zwei Principien anſehen, die anſtatt erſchaffen zu ſeyn als gutes und böſes Princip im Streit und Widerſpruch miteinander die Welt

hervorbringen. Indem ich dieß als eine mögliche Meinung ausspreche, weise ich um so bestimmter den Einfall zurück, daß diese Kapitel selbst Philosopheme und Mythen außerhebräischer Völker enthalten. Wenigstens auf die griechischen Mythen wird man die Vermuthung nicht ausdehnen, und dennoch wäre es leicht zu zeigen, daß z. B. die Geschichte des Sündenfalls weit mehr mit den Persephone-Mythen der Hellenen gemein hat, als mit irgend etwas anderem, das man aus persischen oder indischen Quellen beizubringen gewußt hat.

In dieser Beschränkung also hatte sich der Versuch, die Mythologie mit der Offenbarung in Zusammenhang zu bringen, bis zu dem Ende des vorigen Jahrhunderts gehalten; seit dieser Zeit aber, da unsere Kenntniß der verschiedenen Mythologien, zumal aber der Religionssysteme des Morgenlandes, sich so ansehnlich erweitert hat, konnte eine freiere und zumal eine von den schriftlichen Urkunden der Offenbarung unabhängigere Ansicht sich geltend machen.

Durch die Uebereinstimmungen, welche man zwischen der ägyptischen, indischen, griechischen Mythologie findet, wurde man in Erklärung der Mythologie zuletzt auf ein gemeinschaftliches Ganzes von Vorstellungen geführt, in dem die verschiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben. Diese allen Götterlehren zum Grunde liegende Einheit diente dann zum Gipfel einer Hypothese. Eine solche Einheit kann nämlich nicht mehr im Bewußtseyn eines einzelnen Volks (jedes Volk wird sich als solches erst bewußt im Weggehen von dieser Einheit), auch nicht eines Urvolks gedacht werden; der Begriff eines Urvolks wurde bekanntlich von Bailly durch seine Geschichte der Astronomie und seine Briefe über den Ursprung der Wissenschaften in Umlauf gesetzt, ist aber eigentlich ein sich selbst aufhebender. Denn entweder denkt man es mit den unterscheidenden Eigenschaften eines wirklichen Volks, so kann es nicht mehr die Einheit enthalten, die wir suchen, und es setzt bereits andere Völker außer sich voraus; oder man denkt es ohne Eigenthümlichkeit und ohne alles individuelle Bewußtseyn, so ist es nicht ein Volk, sondern die ursprüngliche Menschheit selbst, die über dem Volke. So ist man von der ersten Wahrnehmung jener Uebereinstimmungen

ſtufenweiſe zuletzt dahin gelangt, in der Urzeit, angeregt oder mitgetheilt von einer Uroffenbarung, die nicht einem einzelnen Volk ſondern dem geſammten Menſchengeſchlecht zu Theil geworden wäre, ein über den buchſtäblichen Inhalt der Moſaiſchen Schriften weit hinausgehendes Syſtem vorauszuſetzen, ein Syſtem, von dem die Lehre Moſis ſelbſt keinen vollendeten Begriff gebe, ſondern nur noch gewiſſermaßen einen Auszug enthalte; aufgeſtellt im Widerſpruch und zur Niederhaltung des Polytheismus, habe dieſe Lehre mit weiſer Vorſicht alle Elemente entfernt, aus deren Mißverſtand Polytheismus hervorgegangen, und ſich mehr bloß an das Negative — die Verwerfung der Vielgötterei gehalten. Wolle man daher von jenem Urſyſtem ſich einen Begriff machen, ſo reichen dazu die moſaiſchen Schriften nicht hin, man müſſe die fehlenden Glieder eben in den fremden Götterlehren, in den Bruchſtücken der morgenländiſchen Religionen und den verſchiedenen Mythologien aufſuchen [1].

Der Erſte, der durch die Uebereinſtimmung orientaliſcher Götterlehren mit griechiſchen Vorſtellungen von der einen, mit Lehren des Alten Teſtaments von der andern Seite zu ſolchen Schlüſſen hingezogen wurde, noch mehr aber andere hinzog, war der um die Geſchichte der morgenländiſchen Poeſie und die Kenntniß der aſiatiſchen Religionen unſterblich verdiente Stifter und erſte Präſident der aſiatiſchen Geſellſchaft in Calcutta, William Jones. Mag er von dem erſten Erſtaunen über die neuaufgedeckte Welt zu lebhaft hingeriſſen, in einigem weiter gegangen ſeyn, als kalter Verſtand und die ruhige Einſicht einer ſpätern Zeit gutheißen konnte: ſtets wird ihn das Schöne und Edle ſeines Geiſtes in der Meinung aller, die es zu erkennen fähig ſind, weit über

[1] Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung Ueber die Gottheiten von Samothrake S. 30, die indeß, wie der Zuſammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, ſondern nur der dort angeführten Meinung, die ſich bloß an den Buchſtaben der moſaiſchen Urkunden hält, eine andere als ebenfalls möglich entgegenſtellen ſollte. Uebrigens war allerdings der Verfaſſer damals mehr mit dem Materiellen der Mythologie beſchäftigt, und hielt ſich die formellen Fragen noch fern, die erſt in den gegenwärtigen Vorträgen zur Sprache gebracht wurden.

das Urtheil des gemeinen Haufens roher und bloß handwerksmäßiger Gelehrten hinausſetzen.

Fehlte es den Vergleichungen und Schlüſſen William Jones zu oft an genauer Begründung und Ausführung, ſo hat dagegen Friedrich Creuzer durch die Macht einer allſeitigen und überwältigenden Induction die urſprünglich religiöſe Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widerſprechenden hiſtoriſchen Evidenz erhoben. Doch nicht auf dieſes Allgemeine beſchränkt ſich das Verdienſt ſeines berühmten Werkes[1]; der philoſophiſche Tiefblick, mit dem der Verfaſſer die verborgenſten Bezüge zwiſchen den verſchiedenen Götterlehren und den analogen Vorſtellungen derſelben enthüllt, hat beſonders lebhaft den Gedanken eines urſprünglichen Ganzen erweckt, eines Gebäudes unvordenklicher menſchlicher Wiſſenſchaft, das allmählich verfallen oder von einer plötzlichen Zerſtörung betroffen, mit ſeinen Trümmern, die kein einzelnes Volk, die nur alle zuſammen vollſtändig beſitzen, die ganze Erde bedeckt hat; und wenigſtens auf die früheren, den Inhalt der Mythologie atomiſtiſch zuſammenſetzenden Erklärungen iſt ſeitdem nicht wieder zurückzukommen[2].

Näher beſtimmt ließe ſich Creuzers ganze Meinung etwa auf folgende Art ausſprechen. Da nicht unmittelbar die Offenbarung ſelbſt, ſondern nur das im Bewußtſeyn gebliebene Reſultat derſelben einer

[1] Symbolik und Mythologie der alten Völker, beſonders der Griechen. IV Th. 3. Aufl. Bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Vorträge iſt die 2. Auflage benutzt. — Studirenden iſt der (in demſelben Verlag erſchienene) Auszug des Werks von Moſer, der alles Weſentliche ohne Verluſt in einem Bande enthält, zu empfehlen; höchſt beachtungswerth iſt die franz. Bearbeitung von Guigniaut (Religions de l'Antiquité, Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. F. Creuzer refondu en partie completé et developpé. Paris 1825. III Theile), die manches Schätzbare und Neue hinzugefügt hat.

[2] Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonſtück vergleichen, das eine Anzahl Menſchen, die allen Sinn für den muſikaliſchen Zuſammenhang, für Rhythmus und Tact deſſelben verloren hätten, gleichſam mechaniſch fortſpielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Maſſe von Mißtönen erſcheinen könnte, indeß daſſelbe Tonſtück, kunſtgemäß aufgeführt, ſogleich ſeine Harmonie, ſeinen Zuſammenhang und urſprünglichen Verſtand wieder offenbaren würde.

Alteration fähig iſt, ſo mußte hier allerdings eine Lehre in die Mitte treten, aber eine ſolche, in der Gott nicht nur theiſtiſch, bloß als Gott, in ſeiner Abſonderung von der Welt, ſondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargeſtellt war, ſey es auf eine Weiſe, die den Syſtemen analog war, welche zumal ein gewiſſer ſchaler Theismus alle ohne Unterſchied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man ſich jenes Syſtem mehr in der Weiſe altorientaliſcher Emanationslehren denke, wo die an ſich von aller Vielheit freie Gottheit herabſteigend ſich in eine Vielheit endlicher Geſtalten einbildet, die nur ebenſo viele Manifeſtationen, oder um ein neueres Lieblingswort zu brauchen, Incarnationen ihres unendlichen Weſens ſind. Auf die eine oder die andere Weiſe gedacht wäre die Lehre nicht ein abſtracter, die Vielheit abſolut ausſchließender, ſondern ein realer, die Vielheit in ſich ſelbſt ſetzender Monotheismus.

Solange die Vielheit der Elemente von der Einheit beherrſcht und überwältigt iſt, bleibt die Einheit des Gottes unaufgehoben im Bewußtſeyn; ſowie die Lehre von Volk zu Volk fortſchreitet, ja unter demſelben Volk im Laufe der Zeit und der Ueberlieferung, nimmt ſie immer mehr polytheiſtiſche Färbung an, indem ſich die Elemente der organiſchen Unterordnung unter die herrſchende Idee entziehen und allmählich ſelbſtändiger ausbilden, bis zuletzt das Ganze aus ſeinen Fugen weicht, und die Einheit ganz zurück-, hingegen die Vielheit hervortritt. So fand ſchon W. Jones in den indiſchen Vedas, die wir uns nach ſeiner Meinung geraume Zeit vor der Sendung Moſis in den erſten Perioden nach der Sündfluth geſchrieben denken müßten, noch ein von dem ſpätern indiſchen Volksglauben weit entferntes, der Urreligion näher ſtehendes Syſtem. Der ſpätere Polytheismus Indiens ſtammt von der älteſten Religion nicht unmittelbar, ſondern nur durch ſucceſſive Entartung der beſſeren noch in den heiligen Büchern enthaltenen Ueberlieferungen, ab. Ueberhaupt zeigt eine genauere Aufmerkſamkeit deutlich in den verſchiedenen Götterlehren ein allmähliches und faſt ſtufenmäßiges Zurücktreten der Einheit. In dem Verhältniß, als die Einheit noch eine größere Macht hat, erſcheinen die Vorſtellungen der indiſchen und ägyptiſchen

Götterlehre noch von viel doctrinellerem Gehalt, aber in gleichem Verhältniß ungeheurer, ausſchweifender, zum Theil ſogar monſtros; dagegen zeigt ſich in dem Verhältniß, als in ihr die Einheit mehr aufgegeben iſt, die griechiſche Mythologie zwar von geringerem doctrinellen Gehalt, aber um ſo poetiſcher; der Irrthum hat ſich in ihr ſo zu ſagen von der Wahrheit gereinigt, und hört inſofern eigentlich wieder auf Irrthum zu ſeyn, und wird eine Wahrheit *eigner Art*, eine poetiſche, eine auf alle Realität, welche eben in der Einheit liegt, verzichtende Wahrheit, und wenn man ihren Inhalt dennoch als Irrthum ausſprechen wollte, wenigſtens ein reizender, ſchöner, und verglichen mit dem reelleren in den orientaliſchen Religionen, faſt unſchuldig zu nennender Irrthum.

Auf dieſe Weiſe wäre alſo die Mythologie ein *auseinander gegangener Monotheismus*. Dieß alſo die letzte Höhe, bis zu der ſtufenweiſe die Anſichten über Mythologie gelangt ſind. Niemand wird dieſer Anſicht abſprechen, eine großartigere als die frühern zu ſeyn, ſchon weil ſie nicht von der unbeſtimmten Vielheit zufällig aus der Natur hervorgehobener Gegenſtände, ſondern von dem Mittelpunkt einer die Vielheit beherrſchenden Einheit ausgeht. Nicht partielle Weſen von höchſt zufälliger und zweideutiger Natur, ſondern der Gedanke des *nothwendigen und allgemeinen Weſens*, vor dem allein der menſchliche Geiſt ſich beugt, waltet durch die Mythologie und erhebt ſie zu einem wahren Syſtem zuſammengehöriger Momente, das im Auseinandergehen noch jeder einzelnen Vorſtellung ſein Gepräge aufdrückt, und daher auch nicht in eine bloße unbeſtimmte Vielheit, ſondern nur in Polytheismus — in eine *Göttervielheit* enden kann.

Mit dieſer letzten Ausführung nun wird — ich bitte *Sie*, dieß wohl zu bemerken, denn um einen Vortrag wie den gegenwärtigen in ſeiner ganzen Bedeutung zu verſtehen, hat man immer vorzüglich die Uebergänge wahrzunehmen — hier wird nicht mehr bloß *philoſophiſch* behauptet, daß der Polytheismus, der es wirklich iſt, Monotheismus vorausſetzt, hier iſt der Monotheismus zu einer geſchichtlichen Vorausſetzung der Mythologie geworden, er ſelbſt iſt wieder von einer *geſchichtlichen Thatſache* (einer Uroffenbarung) hergeleitet; durch dieſe

geſchichtlichen Vorausſetzungen wird die Erklärung zur Hypotheſe, und daher zugleich einer geſchichtlichen Beurtheilung fähig.

Ihre ſtärkſte geſchichtliche Stütze hat ſie unſtreitig darin, daß ſie das einfachſte Mittel darbietet, die Verwandtſchaft der Vorſtellungen in übrigens ganz verſchiedenen Götterlehren zu erklären, und man könnte ſich in dieſer Hinſicht nur wundern, daß Creuzer dieſen Vortheil weniger beachtet, und mehr Gewicht legt auf einen ſchwer zu erweiſenden, ja in den Hauptfällen unerweislichen, hiſtoriſchen Zuſammenhang der Völker, aus dem er zum Theil jene Uebereinſtimmungen herleiten will. Aber ſchon unſere früheren Entwicklungen haben uns auf Beſtimmungen geführt, welche auch die monotheiſtiſche Hypotheſe, wie wir ſie nennen wollen, in der gegenwärtigen Geſtalt noch als ſehr unbeſtimmt erſcheinen laſſen. Wir ſind ſchon früher auf den Satz geführt worden: die Mythologie eines jeden Volks kann nur zugleich mit ihm ſelbſt entſtehen. Es können alſo auch die verſchiedenen Mythologien, und da die Mythologie nirgends in abstracto exiſtirt, ſo kann der Polytheismus überhaupt nur mit den Völkern zugleich entſtanden, und es würde demnach für den angenommenen Monotheismus kein Raum zu finden ſeyn, als in der Zeit vor Entſtehung der Völker. Etwas Aehnliches ſcheint auch Creuzer gedacht zu haben, indem er äußerte, der Monotheismus, der in der älteſten Lehre noch das Uebergewicht behauptete, habe nur ſo lange beſtehen können, als die Stämme beiſammen geblieben, mit der Scheidung derſelben habe Vielgötterei entſtehen müſſen [1].

Wir können zwar nicht beſtimmen, was Creuzer unter der Scheidung der Stämme verſtanden, wenn wir aber dafür Scheidung der Völker ſetzen, ſo zeigt ſich, daß zwiſchen dieſer und dem hervortretenden Polytheismus ſich ein doppelter Cauſalzuſammenhang denken läßt. Man könnte nämlich entweder in Uebereinſtimmung mit Creuzer ſagen: nachdem ſich die Menſchheit in Völker geſchieden hatte, konnte der Monotheismus nicht mehr beſtehen, indem die bis dahin herrſchende Lehre im Verhältniß ihrer Entfernung vom Urſprung ſich verdunkelte und

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 100 f.

immer mehr auseinander ging. Aber man könnte ebenſo gut ſagen: der entſtehende Polytheismus war die Urſache der Völkertrennung. Und zwiſchen dieſen zwei Möglichkeiten muß entſchieden werden, ſoll nicht alles im Schwankenden und Ungewiſſen bleiben.

Die Entſcheidung aber wird von folgender Frage abhangen. Iſt der Polytheismus erſt eine Folge von der Trennung der Völker, ſo muß eine andere Urſache gefunden werden können, vermöge welcher die Menſchheit in Völker ſich ſchied, es iſt alſo zu unterſuchen, ob es eine ſolche gibt; dieß heißt aber, es iſt überhaupt zu unterſuchen und die Frage zu beantworten, auf die wir ſchon längſt hingedrängt worden: Was iſt die Urſache dieſer Trennung der Menſchheit in Völker? Die früheren Erklärungen alle ſetzten Völker ſchon voraus. Aber wie entſtanden denn Völker? Kann man glauben, eine ſo große und allgemeine Erſcheinung, wie die Mythologie und der Polytheismus oder — denn hier iſt dieſer Ausdruck zuerſt an ſeiner Stelle — das Heidenthum iſt — glaubt man, ſage ich, eine ſo mächtige Erſcheinung außer dem allgemeinen Zuſammenhang der großen Ereigniſſe, von welchen die Menſchheit überhaupt betroffen wurde, begreifen zu können? Die Frage, wie Völker entſtanden ſind, iſt alſo keine willkürlich aufgeworfene, ſie iſt eine durch unſere Entwicklung ſelbſt herbeigeführte und darum nothwendige und unabweisliche, und wohl mögen wir uns freuen, mit dieſer Frage aus der Enge der bisherigen Unterſuchungen uns auf ein weiteres, allgemeineres, eben darum auch allgemeine und höhere Aufſchlüſſe verſprechendes Gebiet der Forſchung verſetzt zu ſehen.

# Fünfte Vorleſung.

Wie entſtanden Völker? Wer dieſe Frage etwa für überflüſſig erklären wollte, der müßte entweder den Satz aufſtellen: Völker waren von jeher, oder den andern: Völker entſtehen von ſelbſt. Zur erſteren Behauptung wird ſich nicht leicht jemand entſchließen. Wohl aber könnte man verſuchen, zu behaupten, Völker entſtehen von ſelbſt, ſie entſtehen ſchon in Folge der fortwährenden Vermehrung in den Geſchlechtern, wodurch nicht nur überhaupt ein größerer Raum der Erde bevölkert wird, ſondern auch die Linien der Abſtammung immer weiter auseinander gehen. Dieß führte jedoch nur auf Stämme, nicht auf Völker. In dem Verhältniß indeß, könnte man ſagen, als mächtig anwachſende Stämme genöthigt ſind, ſich zu zertheilen und voneinander entfernte Wohnſitze aufzuſuchen, werden ſie ſich gegenſeitig entfremdet. Aber auch dadurch nicht bis zu verſchiedenen Völkern, es müßte ſich denn jedes Stammbruchſtück durch hinzukommende andere Momente zum Volk machen; denn durch bloße äußere Trennung werden Stämme nicht zu Völkern. Das ſchlagendſte Beiſpiel gibt die weite Entfernung zwiſchen den morgen- und den abendländiſchen Arabern. Durch Meere von ihren Brüdern getrennt, ſind, einige geringe Nuancen der gemeinſchaftlichen Sprache und der gemeinſchaftlichen Sitten abgerechnet, die Araber in Afrika noch heutzutage, was ihre Stammgenoſſen in der arabiſchen Wüſte ſind. Umgekehrt hindert Stammeseinheit nicht das Auseinandergehen in verſchiedene Völker, zum Beweis, daß ein von der Abſtammung ganz verſchiedenes und unabhängiges Moment hinzukommen muß, damit ein Volk entſteht.

Ein bloß räumliches Auseinandergehen würde ſtets nur gleichartige, aber nie ungleichartige Theile geben, wie Völker, die von ihrer Entſtehung an ſich phyſiſch und geiſtig ungleichartig ſind. In der geſchichtlichen Zeit ſehen wir wohl, wie ein Volk das andere ſtößt und drängt, es zwingt, ſich in engere Grenzen einzuſchließen oder ſeine urſprünglichen Wohnſitze ganz zu verlaſſen, ohne daß übrigens darum das vertriebene oder ſelbſt in die größte Entfernung verſchlagene Volk aufhörte ſeinen Charakter zu behaupten und daſſelbe Volk zu ſeyn. Auch unter den arabiſchen Stämmen, ſowohl denen die im Lande ihrer Geburt, als den andern, die im Innern Afrikas ihr herumſchweifendes Leben fortſetzen, ſich nach ihren Stammvätern benennen und unterſcheiden, gibt es gegenſeitige Angriffe und Kämpfe, ohne daß ſie darum gegen einander zu Völkern würden, oder aufhörten eine homogene Maſſe zu ſeyn, gerade ſo wie es im Meer an Stürmen nicht fehlt, welche mächtige Wellen erheben, die aber nach kurzer Zeit die alte ruhige Oberfläche des Elements wiederherſtellen, und ohne eine Spur zurückzulaſſen, in daſſelbe zurückkehren, oder wie der Wind der Wüſte den Sand zu verderbenbringenden Säulen aufwirbelt, der bald nachher wieder die alte gleichförmige Fläche darſtellt.

Eine innere, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie ſie zwiſchen Völkern beſteht, kann überhaupt nicht bloß von äußern, ſie kann alſo auch nicht von bloßen Naturereigniſſen bewirkt ſeyn, an die man zunächſt denken möchte. Vulkaniſche Ausbrüche, Erdbeben, Veränderungen des Meeresnivean, Länderzerreißungen, in welcher Ausdehnung man ſie annehme, würden eine Trennung in gleichartige, aber nie in ungleichartige Theile erklären. Es müſſen alſo jedenfalls innere, im Innern der homogenen Menſchheit ſelbſt entſtehende Urſachen ſeyn, wodurch dieſe geſchieden, wodurch ſie ſich in ungleichartige, fortan einander gegenſeitig ausſchließende Theile zu zerſetzen beſtimmt wurde. Dieſe inneren Urſachen könnten darum noch immer natürliche ſeyn. Immer noch eher als äußere Ereigniſſe ließen im Innern der Menſchheit ſelbſt hervortretende Divergenzen der phyſiſchen Entwicklung, die ſich nach einem verborgenen Geſetz im Menſchengeſchlecht zu

äußern anfingen, und durch welche dann in weiterer Folge auch gewiſſe geiſtige, moraliſche und pſychologiſche Verſchiedenheiten hervortreten, als Urſachen ſich denken, durch welche die Menſchheit in Völker auseinander zu gehen beſtimmt wurde.

Um die trennende Gewalt, welche phyſiſche Divergenzen auszuüben im Stande ſind, zu beweiſen, könnte man ſich auf die Folgen berufen, die es umgekehrt jederzeit gehabt hat, wenn große Maſſen gleichſam durch göttliche Vorſicht auseinander gehaltener Menſchengeſchlechter ſich berührten oder gar vermiſchten (denn umſonſt, ſo klagt ſchon Horaz, hat der vorſehende Gott uneinbare Länder durch den Oceanus geſchieden, wenn mit frevelndem Fahrzeug gleichwohl der Menſch die verbotenen flüſſigen Räume überſchreitet); man könnte zu dieſem Ende an die weltgeſchichtlichen Krankheiten erinnern, welche die Kreuzzüge, welche das entdeckte oder nach Jahrtauſenden wiedergefundene Amerika über das Menſchengeſchlecht verbreitet haben, oder an die verheerenden Krankheiten, die im Gefolge von Weltkriegen, durch welche weit voneinander entlegene Völker in denſelben Raum zuſammengebracht und für einen Augenblick gleichſam zu Einem Volk werden, regelmäßig ſich entwickeln. Wenn die unverſehene Vereinigung durch weite Länderſtrecken, durch Ströme, Sümpfe, Berge, Wüſten voneinander abgeſchiedener Völker peſtartige Krankheiten hervorbringt; wenn (um neben dieſe größeren Beiſpiele kleinere zu ſetzen) die wenig zahlreichen Bewohner der von der Welt und dem Umgang des übrigen Menſchengeſchlechts völlig abgeſchiedenen Schetlands-Inſeln, ſo oft ein auswärtiges Schiff, ja ſo oft die Mannſchaft des jährlich wiederkehrenden, Lebensmittel und andere Bedürfniſſe ihnen zuführenden Schiffes ihre öden Geſtade betritt, von einem convulſiviſchen Huſten befallen werden, der ſie nicht eher als nach Entfernung der Fremdlinge verläßt; wenn etwas Aehnliches, ja noch Auffallenderes auf den einſamen Faröern geſchieht, wo die Erſcheinung eines auswärtigen Schiffes für die Einwohner in der Regel ein eigenthümliches Katarrhalfieber zur Folge hat, von dem nicht ſelten ein verhältnißmäßig nicht unanſehnlicher Theil ihrer ſchwachen Bevölkerung dahingerafft wird; wenn Aehnliches auf Inſeln der Südſee bemerkt wurde,

wo ſchon die Ankunft einiger Miſſionarien hinreichte, Fieber hervorzubringen, von denen man eher nichts wußte, und welche die Bevölkerung verminderten; wenn alſo nach einmal eingetretener Trennung die für einen Augenblick wiederhergeſtellte Coexiſtenz einander entfremdeter Menſchengeſchlechter Krankheiten erzeugt, ſo könnten ebenſo anfangende Divergenzen der phyſiſchen Entwicklung und dadurch erregte Antipathien oder ſchon wirklich entſtandene Krankheiten Urſache werden eines gegenſeitigen, vielleicht inſtinktartigen Ausſcheidens miteinander nicht länger verträglicher Menſchengattungen.

Dieſe Hypotheſe alſo möchte unter den bloß phyſiſchen noch immer diejenige ſeyn, welche mit der Geſetzmäßigkeit aller urſprünglichen Vorgänge am meiſten übereinſtimmt; aber theils erklärt ſie nur gegenſeitig unverträgliche Gattungen, ſie erklärt nicht Völker; theils möchten es nach andern Erfahrungen eher geiſtige und moraliſche Differenzen ſeyn, welche eine phyſiſche Incompatibilität gewiſſer Menſchengeſchlechter zur Folge haben. Es gehört hieher das ſchnelle Ausſterben aller Wilden in der Berührung mit Europäern, vor denen alle Nationen, die nicht durch ihre zahlloſe Menge, wie die Indier und Chineſen, oder durch das Klima vertheidigt ſind, wie die Neger, zu verſchwinden beſtimmt ſcheinen. In Vandiemensland iſt ſeit der Anſiedelung der Engländer die ganze einheimiſche Bevölkerung erloſchen. Aehnlich in Neu-Süd-Wales. Es iſt als wenn die höhere und freiere Entwicklung der europäiſchen Nationen allen andern tödtlich werde.

Man kann von phyſiſchen Differenzen des Menſchengeſchlechts nicht reden, ohne ſogleich an die ſogenannten Menſchenracen erinnert zu werden, deren Unterſchied ja einigen groß genug geſchienen, um ſogar eine gemeinſame Abſtammung des Menſchengeſchlechts aufzugeben. Was nun freilich dieſe Meinung betrifft (denn in einer Unterſuchung wie die gegenwärtige läßt es ſich nicht vermeiden, auch über dieſe Frage ſich irgendwie zu äußern), ſo möchte das Urtheil, welches den Racenunterſchied als einen entſcheidenden Widerſpruch gegen die urſprüngliche Einheit des Menſchengeſchlechts anſieht, jedenfalls ein voreiliges zu nennen ſeyn; denn daß die Annahme einer gemeinſchaftlichen Abſtammung mit



BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK

Schwierigkeiten verknüpft iſt, beweist nichts; zu ſehr ſind wir Anfänger in dieſer Unterſuchung, zu viele Thatſachen ſind noch nicht einmal hinlänglich erkannt, um behaupten zu können, daß nicht künftige Forſchungen unſern Anſichten über dieſen Gegenſtand eine ganz andere Richtung geben, oder Erweiterungen bringen können, an die bis jetzt nicht gedacht wird. Iſt doch ſelbſt das, was ſtillſchweigend bei allen Erörterungen vorausgeſetzt wird, bis jetzt eine bloß angenommene aber nicht bewieſene Vorſtellung, daß der Proceß, durch welchen die Racenunterſchiede entſtanden ſind, nur in einem Theil der Menſchheit ſtattgefunden habe, dem, welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt ſehen (denn die europäiſche Menſchheit ſollte man eigentlich keine Race nennen), während es ebenſowohl als möglich anzuſehen iſt, daß dieſer Proceß durch die ganze Menſchheit gegangen iſt, und der edlere Theil der Menſchheit nicht derjenige iſt, der ganz von ihm freigeblieben, ſondern nur derjenige, der ihn überwunden und ſich eben damit zu höherer Geiſtigkeit aufgeſchwungen hat, die wirklich exiſtirenden Racen dagegen nur der Theil ſind, der dem Proceß erlegen iſt, und in dem eine jener Richtungen einer abweichenden phyſiſchen Entwicklung ſich fixirt hat und zum bleibenden Charakter geworden iſt. Gelingt es uns dieſe große Unterſuchung bis zu ihrem Ende durchzuführen, ſo hoffen wir Thatſachen namhaft zu machen, welche dem Gedanken der Allgemeinheit jenes Proceſſes Eingang zu verſchaffen geeignet ſeyn möchten, und zwar ſolche, die nicht bloß von der Naturgeſchichte hergenommen ſind, z. B. von der durch neuere Entdeckungen gleichſam flüſſig gewordenen Grenze zwiſchen den verſchiedenen Racen, ſondern von ganz anderen Seiten. Für jetzt genügt es auszuſprechen, daß wir nicht etwa bloß zu Gunſten der Ueberlieferung oder im Intereſſe irgend eines ſittlichen Gefühls, ſondern in Folge rein wiſſenſchaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abſtammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgeſtoßene Thatſache, daß die Nachkommen auch von Individuen verſchiedener Racen ſelbſt wieder zeugungsfähig ſind, zur Seite ſteht, ſo lange feſthalten müſſen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan iſt, unter dieſer Vorausſetzung die natürlichen und geſchichtlichen Unterſchiede des Menſchengeſchlechts zu begreifen.

Wenn nun übrigens auch die vorhin in Ausſicht geſtellten Thatſachen ſogar zum Beweis gereichen möchten, daß der Racenproceß, wie wir uns Kürze halber ausdrücken wollen, ſich bis in die Zeiten der Entſtehung der Völker hineingezogen habe, ſo iſt doch zu bemerken, daß die Völker nicht, wenigſtens nicht durchgängig, nach Racen geſchieden ſind. Es laſſen ſich dagegen wohl Völker nachweiſen, unter denen zwiſchen den verſchiedenen Klaſſen derſelben nahezu wenigſtens den Racenunterſchieden gleichkommende Differenzen ſich finden. Niebuhr ſchon hat die auffallend weiße Haut und Geſichtsfarbe der indiſchen Braminen erwähnt, die bei den anderen Kaſten[1] abwärts immer dunkler wird, und bei den nicht einmal als Kaſte betrachteten Parias ſich in ein völliges Affenbraun verliert. Man darf Niebuhr zutrauen, daß er einen urſprünglichen Unterſchied der Geſichtsfarbe nicht mit dem zufälligen verwechſelte, den die verſchiedene Lebensweiſe hervorbringt, und den man zwiſchen müßigen, meiſt im Schatten lebenden, und zwiſchen faſt immer im Freien ſich aufhaltenden, der unmittelbaren Einwirkung von Sonne und Luft ausgeſetzten Menſchen überall wahrnimmt. Sind die Indier das Beiſpiel eines Volks, unter dem eine dem Racenunterſchied nahe kommende phyſiſche Verſchiedenheit nur eine Abtheilung in Kaſten mit ſich gebracht, aber nicht die Einheit des Volks ſelbſt aufgehoben hat: ſo ſind die Aegypter vielleicht das Beiſpiel eines Volks, in welchem der Racenunterſchied überwunden worden; oder wohin ſoll jene negerartige Race mit krauswolligem Haar und ſchwarzer Hautfarbe verſchwunden ſeyn, die Herodotos noch in Aegypten ſah, und die man ihm, weil er auf dieſen Anblick Schlüſſe über die Herkunft der Aegypter gründet, dort als die älteſte gezeigt haben muß[2], wenn man nicht annehmen will, er ſey gar nicht ſelbſt in Aegypten geweſen oder habe bloß gefabelt.

Durch das bisher Vorgetragene möchte die Frage hinlänglich vorbereitet ſeyn: ob nicht auseinander gehende Richtungen der phyſiſchen Entwicklung anſtatt die Urſachen vielmehr ſelbſt nur eine begleitende

[1] Im Indiſchen heißt eine Kaſte Jäti, aber auch Varna, Farbe. Siehe Journal Asiat. Tom. VI, p. 179.

[2] Herodot. L. II, c. 104.

Erſcheinung der großen geiſtigen Bewegungen waren, die mit der erſten Entſtehung und Bildung von Völkern verknüpft ſeyn mußten. Denn es liegt ſehr nahe, an die Erfahrung zu erinnern, daß ſelbſt in einzelnen Fällen eine vollkommene geiſtige Unbeweglichkeit auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen zurückhält, und umgekehrt eine große geiſtige Bewegung auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen oder Abweichungen hervorruft, wie mit der Mannigfaltigkeit geiſtiger Entwicklungen der Menſchheit Zahl und Verwicklung der Krankheiten zugenommen, wie, übereinſtimmend mit der Beobachtung, daß im Leben des Einzelnen nicht ſelten eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefen geiſtigen Umwandlung bezeichnet, neue unter mächtigen Formen auftretende Krankheiten als parallele Symptome großer geiſtiger Emancipationen erſcheinen.[1] Und wenn die Völker, wie nicht bloß räumlich und äußerlich, ſo auch nicht durch bloße natürliche Differenzen geſchiedene ſind, wenn ſie geiſtig und innerlich einander ausſchließende, dabei aber in ſich ſelbſt unüberwindlich zuſammengehaltene Maſſen ſind, ſo läßt ſich weder die urſprüngliche Einheit des noch unzertrennten Menſchengeſchlechts, der wir doch irgend eine Dauer zuſchreiben müſſen, ohne eine geiſtige Macht denken, welche die Menſchheit in dieſer Unbeweglichkeit erhielt und ſelbſt die in ihr enthaltenen Keime auseinander weichender phyſiſcher Entwicklungen nicht zur Wirkung kommen ließ, noch iſt anzunehmen, daß die Menſchheit jenen Zuſtand, wo keine Völker-, ſondern bloße Stammesunterſchiede waren, verlaſſen hätte ohne eine geiſtige Kriſis, die von der tiefſten Bedeutung ſeyn, im Grunde des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt vorgehen mußte, wenn ſie ſtark genug ſeyn ſollte, um die bis dahin einige Menſchheit zu vermögen oder zu beſtimmen, daß ſie ſich in Völker zerſetzte.

Und nachdem dieß nun im Allgemeinen ausgeſprochen, daß die Urſache eine geiſtige ſeyn mußte, können wir uns nur verwundern, wie etwas ſo nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verſchiedene Völker laſſen ſich ja ohne verſchiedene Sprachen nicht denken,

[1] Man vergleiche die bekannten Schriften des leider zu früh verſtorbenen Dr. Schmurrer.

und die Sprache iſt doch etwas Geiſtiges. Sind die Völker durch keinen ihrer äußeren Unterſchiede, zu denen die Sprache von ihrer einen Seite ja auch gehört, ſo innerlich getrennt wie durch die Sprache, und ſind erſt diejenigen Völker wirklich geſchieden, die verſchiedene Sprachen reden, ſo iſt die Entſtehung der Sprachen von der Entſtehung der Völker nicht zu trennen. Und iſt die Verſchiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Geweſenes, ſondern Entſtandenes, ſo muß eben dieß von der Verſchiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, ſo auch eine, in der keine verſchiedenen Sprachen waren, und iſt es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menſchheit eine unzertrennte vorauszuſetzen, ſo iſt es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menſchheit gemeinſchaftliche vorausgehen zu laſſen. Dieß ſind lauter Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grübleriſche, Geiſt entmuthigende und verkümmernde Kritik (die wie es ſcheint an manchen Orten unſeres Vaterlandes ganz beſonders zu Hauſe iſt) zu denken ſich verbieten läßt, aber es ſind Sätze, die, ſowie ſie ausgeſprochen ſind, als unwiderſprechlich erkannt werden müſſen, und nicht weniger unwiderleglich iſt die mit ihnen nothwendig verbundene Folge, daß der Völkerentſtehung ſchon darum, weil ſie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit ſich brachte, im Innern der Menſchen eine geiſtige Kriſis vorausgehen mußte. Hier treffen wir mit der älteſten Urkunde des Menſchengeſchlechts, den moſaiſchen Schriften, zuſammen, gegen welche ſo viele nur darum Abneigung hegen, weil ſie mit ihr nichts anzufangen, ſie weder zu verſtehen noch zu brauchen wiſſen.

Die Geneſis[1] nämlich ſetzt die Entſtehung der Völker mit der Entſtehung der verſchiedenen Sprachen in Verbindung, aber ſo, daß ſie die Verwirrung der Sprache als die Urſache, die Entſtehung der Völker als die Wirkung beſtimmt. Denn die Abſicht der Erzählung iſt keineswegs, nur die Verſchiedenheit der Sprachen begreiflich zu machen, wie diejenigen vorgeben, die ſie für ein zu dieſem Zweck erfundenes mythiſches

[1] 1 Moſ. 11.

Philoſophem erklären. Auch iſt ſie überhaupt keine bloße Erfindung; dieſe Erzählung iſt vielmehr aus wirklicher Erinnerung geſchöpft, die ſich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten[1], eine Reminiscenz — aus der mythiſchen Zeit allerdings, aber eines wirklichen Ereigniſſes derſelben; denn diejenigen, die jede aus mythiſcher Zeit oder aus mythiſchen Verhältniſſen ſich herſchreibende Erzählung ſofort für Dichtung nehmen, ſcheinen gar nicht daran zu denken, daß jene Zeit und jene Verhältniſſe, die wir mythiſche zu nennen gewohnt ſind, doch auch wirkliche waren. Dieſer Mythos alſo, wie man, abgeſehen von der eben erwähnten falſchen Bedeutung, die Erzählung allerdings ſprach- und ſachgemäß nennen kann, hat den Werth einer wirklichen Ueberlieferung, wobei ſich denn übrigens von ſelbſt verſteht, daß wir uns vorbehalten, die Sache, und die Art, wie ſie dem Erzähler von ſeinem Standpunkt aus erſcheint, unterſcheiden zu dürfen. Denn ihm z. B. iſt die Völkerentſtehung ein Unglück, ein Uebel, ſogar eine Strafe. Außerdem müſſen wir ihm auch das nachſehen, daß er ein Ereigniß, deſſen Eintreten allem Anſchein nach ein plötzliches war, deſſen Wirkungen aber ſich über einen ganzen Zeitraum erſtreckten, wie gleichſam an einem Tage vollendet darſtellen darf.

Aber eben darin, daß ihm die Völkerentſtehung überhaupt ein Ereigniß iſt, nämlich etwas, das ſich nicht von ſelbſt ohne beſondere Urſache begibt, darin liegt die Wahrheit der Erzählung, ſo wie der Widerſpruch gegen die Meinung, es bedürfe keiner Erklärung, Völker entſtehen unmerklich durch die bloße Länge der Zeit und einen ganz natürlichen Verlauf. Ihm iſt das Ereigniß ein unverſehenes, der Menſchheit, die von ihr betroffen wird, ſelbſt unbegreifliches, in welchem Falle denn auch das kein Wunder iſt, daß es jenen tiefen, dauernden Eindruck hinterließ, deſſen Erinnerung ſelbſt bis in die geſchichtliche Zeit ſich fortſetzte. Die Völkerentſtehung iſt dem alten Erzähler ein Gericht, demnach in der That, wie wir ſie genannt haben, eine Kriſis.

[1] Man vergl. die bekannten Bruchſtücke des Abydenos bei Eusebius im 1. Buche ſeines Chronikons; die platoniſche Erzählung Politicus p. 272. B., wo dieſelbe wenigſtens ſchwach durchſchimmert.

Aber als unmittelbare Urſache der Völkertrennung nennt ſie die Verwirrung der bis dahin einigen und dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftlichen Sprache. Schon damit allein iſt die Entſtehung durch einen geiſtigen Vorgang ausgeſprochen.

Denn eine Verwirrung der Sprache läßt ſich nicht ohne einen inneren Vorgang, nicht ohne eine Erſchütterung des Bewußtſeyns ſelbſt denken. Ordnen wir die Vorgänge nach ihrer natürlichen Folge, ſo iſt das Innerlichſte nothwendig eine Alteration des Bewußtſeyns, das Nächſte, ſchon mehr Aeußerliche, die unwillkürliche Verwirrung der Sprache, das Aeußerſte die Scheidung des Menſchengeſchlechts in fortan nicht bloß räumlich, ſondern innerlich und geiſtig ſich ausſchließende Maſſen, d. h. in Völker. In dieſer Ordnung hat das Mittlere zu dem Aeußerſten, welches bloße Wirkung iſt, noch immer das Verhältniß einer Urſache, nämlich das einer nächſten Urſache; die Erzählung nennt nur dieſe als die verſtändlichſte, jedem, der die trennenden Unterſchiede der Völker ins Auge faßt, zuerſt ſich darſtellende, da nämlich der Unterſchied der Sprachen zugleich ein äußerlich wahrnehmbarer iſt.

Aber auch jene Affection des Bewußtſeyns, welche zunächſt eine Verwirrung der Sprache zur Folge hat, konnte keine bloß oberflächliche ſeyn, ſie mußte das Bewußtſeyn in ſeinem Princip, in ſeinem Grund, und wenn der angenommene Erfolg, Verwirrung der bis dahin gemeinſchaftlichen Sprache, eintreten ſoll, in eben dem erſchüttern, was bisher das Gemeinſame war und die Menſchheit zuſammenhielt; die geiſtige Macht mußte wankend werden, die bis jetzt jede auseinander ſtrebende Entwicklung verhindert, die Menſchheit, ungeachtet der Theilung in Stämme, die für ſich einen bloß äußeren Unterſchied begründet, auf der Stufe einer vollkommenen, abſoluten Gleichartigkeit erhalten hatte.

Es war eine geiſtige Macht, die dieß bewirkte. Denn das Einigbleiben, das Nichtauseinandergehen der Menſchheit bedarf zu ſeiner Erklärung ſo gut einer poſitiven Urſache als das nachherige Auseinandergehen. Welche Dauer wir dieſer Zeit der homogenen Menſchheit geben, iſt inſofern ganz gleichgültig, als dieſe Zeit, in der nichts ſich ereignet,

jedenfalls nur die Bedeutung eines Ausgangspunkts, eines reinen terminus a quo hat, von dem an gezählt wird, aber in welchem ſelbſt keine wirkliche Zeit, d. h. keine Folge verſchiedener Zeiten, iſt. Doch eine Dauer müſſen wir dieſer einförmigen Zeit geben, und dieſe läßt ſich ohne eine jeder auseinander ſtrebenden Entwicklung wehrende Macht durchaus nicht denken. Fragen wir aber, welche geiſtige Macht allein ſtark genug war, die Menſchheit in dieſer Unbeweglichkeit zu erhalten, ſo iſt unmittelbar einzuſehen, daß es ein Princip, und zwar Ein Princip, ſeyn mußte, von dem das Bewußtſeyn der Menſchen ausſchließlich eingenommen und beherrſcht war; denn ſo wie zwei Principien ſich in dieſe Herrſchaft theilten, mußten Differenzen in der Menſchheit entſtehen, weil dieſe unvermeidlich ſich zwiſchen den beiden Principien theilte. Aber ferner, ein ſolches Princip, das keinem andern im Bewußtſeyn Raum gab, kein anderes außer ſich zuließ, konnte ſelbſt nur ein unendliches, nur ein Gott ſeyn, ein Gott, der das Bewußtſeyn ganz erfüllte, der der ganzen Menſchheit gemeinſchaftlich war, ein Gott, der ſie gleichſam in ſeine eigene Einheit hineinzog, ihr jede Bewegung, jede Abweichung, es ſey zur Rechten oder zur Linken, wie das Alte Teſtament öfter ſich ausdrückt, verſagte; nur ein ſolcher konnte jener abſoluten Unbeweglichkeit, jenem Stillſtand aller Entwicklung eine Dauer geben.

Gleichwie nun aber die Menſchheit nicht entſchiedener zuſammen und in unbeweglicher Ruhe erhalten werden konnte, als durch die unbedingte Einheit des Gottes, von dem ſie beherrſcht wurde, ſo läßt ſich von der andern Seite keine mächtigere und tiefere Erſchütterung denken, als die erfolgen mußte, ſowie der bis dahin unbeweglich Eine ſelbſt beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, ſobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtſeyn ſich einfanden oder hervorthaten. Dieſer wie immer (denn eine nähere Erklärung iſt hier noch nicht möglich) eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menſchengeſchlechtes unmöglich. Polytheismus alſo iſt das Scheidungsmittel, das in die homogene Menſchheit geworfen wurde. Verſchiedene voneinander abweichende, im weitern Fortgang ſich ſogar ausſchließende

Götterlehren ſind das unfehlbare Werkzeug der Völkertrennung. Mögen ſich, woran wir indeß nach dem bisher Verhandelten allen Grund haben zu zweifeln, andere Urſachen erſinnen laſſen, welche ein Auseinandergehen der Menſchheit bewirken konnten: was die Scheidung und endlich die vollkommene Trennung der Völker unaufhaltſam und unwiderſtehlich bewirken mußte, war der entſchiedene Polytheismus und die von ihm unzertrennliche Verſchiedenheit miteinander nicht mehr verträglicher Götterlehren. Derſelbe Gott, der in unerſchütterlicher Selbſtgleichheit die Einheit erhielt, mußte, ſich ſelbſt ungleich und wandelbar geworden, nun ebenſo ſelbſt das Menſchengeſchlecht zerſtreuen, wie er es vorher zuſammenhielt, und wie er in ſeiner Identität die Urſache ſeiner Einheit war, ſo in ſeiner Vielfältigkeit die Urſache ſeiner Zertrennung werden.

Dieſe Beſtimmung des innerſten Vorgangs iſt freilich in der moſaiſchen Ueberlieferung nicht ausgeſprochen, aber wenn ſie bloß die nächſte Urſache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat ſie die entfernte und letzte Urſache (die Entſtehung des Polytheismus) wenigſtens angedeutet. Von dieſen Andeutungen ſey für jetzt nur die eine erwähnt, daß ſie als den Schauplatz der Verwirrung Babel nennt, den Ort der künftigen großen Stadt, die dem ganzen Alten Teſtament als der Anfang und erſte Sitz des entſchiedenen und nun unaufhaltſam ſich verbreitenden Polytheismus gilt, als der Ort, „wo, wie ein Prophet ſich ausdrückt, der güldene Kelch ſich füllte, der alle Welt trunken gemacht, von deſſen Wein die Völker getrunken haben“[1]. Ganz unabhängige hiſtoriſche Forſchung, wie wir uns in der Folge davon überzeugen werden, führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geſchehen. Der Begriff des Heidenthums, d. h. eigentlich des Völkerthums — denn mehr drückt das hebräiſche und griechiſche Wort, das im Deutſchen durch Heiden überſetzt wird, nicht aus — iſt ſo unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Teſtaments Babylon als das Symbol alles Heidniſchen und als heidniſch Anzuſehenden gilt. Eine ſolche unauslöſchliche ſymboliſche

[1] Jerem. 51, 7.

Bedeutung, wie ſie dem Namen Babel anhängt, entſteht nur, indem ſie von einem unvordenklichen Eindruck ſich herſchreibt.

Neuerer Zeit zwar hat man verſucht, den Namen der großen Stadt von der bedeutenden Erinnerung zu trennen, die er bewahrt, man hat verſucht, ihm eine andere Ableitung zu finden, als die alte Erzählung ihm gibt. Babel ſollte ſo viel ſeyn als Bâb-Bel (Pforte, Hof des Bel. Belus-Baal); aber umſonſt! Die Ableitung widerlegt ſich ſchon allein dadurch, daß bab in dieſer Bedeutung nur dem arabiſchen Dialekt eigen iſt. Es iſt vielmehr wirklich ſo, wie die alte Erzählung ſagt: „Daher heißet ihr Name Babel, daß der Herr daſelbſt verwirret hatte die Sprache aller Welt.“ Babel iſt wirklich nur Zuſammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetiſches liegt. Sonderbar genug iſt das Tonnachahmende, das in der Ausſprache Babel verwiſcht iſt, in dem ſpätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling deſſelben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechiſche *βάρβαρος*, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäiſchen bar, draußen (extra), barja, Auswärtiger (extraneus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht dieſe allgemeine Bedeutung, ſondern beſtimmt die eines unverſtändlich Redenden, wie ſchon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli [1].

Außerdem iſt bei der Ableitung von bar die Iteration der Sylbe nicht beachtet, in der vorzüglich das Tonnachahmende liegt, ſo wie eben dieſe ſchon allein beweiſen würde, daß das Wort ſich auf die Sprache bezieht, wie auch Strabo ſchon bemerkt hat. Das griechiſche Barbaros

[1] Eben dieſe Bedeutung iſt bei dem Apoſtel Paulus zu erkennen, 1. Cor. 14, 11: *Ἐὰν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν* (Sinn, Bedeutung) *τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν* (ἐν) *ἐμοὶ βάρβαρος*, was Luther überſetzt: „werde ich dem Redenden unteutſch ſeyn, und der da redet wird mir unteutſch ſeyn“. Dieſem Gebrauch zufolge iſt auch der ein *βάρβαρος*, der unverſtändlich redet, ohne ein extraneus zu ſeyn. Auch Cicero ſetzt dem barbarus *disertus* entgegen. Ebenſo bei Platon *βαρβαρίζειν* Unverſtändliches vorbringen: *ἀπορῶν καὶ βαρβαρίζων*. Theaet. 175. D.

iſt alſo nur vermöge der bekannten ſo häufig vorkommenden Verwechslung der Conſonanten R und L von dem morgenländiſchen Wort balbal gebildet, das den Ton der ſtammelnden, die Laute durcheinander werfenden Sprache nachahmt, und mit der Bedeutung eines verworrenen Sprechens auch noch in der arabiſchen und ſyriſchen Sprache erhalten iſt [1].

Nun drängt ſich hier natürlich eine andere Frage auf: Wie kann der entſtehende Polytheismus als Urſache von Sprachverwirrung gedacht werden, welcher Zuſammenhang iſt zwiſchen einer Kriſis des religiöſen Bewußtſeyns und den Aeußerungen des Sprachvermögens?

Wir könnten einfach antworten: es iſt ſo, mögen wir die Verbindung einſehen oder nicht. Das Verdienſt einer Forſchung beſteht nicht immer bloß darin, ſchwierige Fragen aufzulöſen, das größere iſt vielleicht, neue Probleme zu erſchaffen und für eine künftige Unterſuchung zu bezeichnen, oder ſchon beſtehenden Fragen (wie eben der über Grund und Zuſammenhang der Sprachen) eine neue Seite abzugewinnen. Mag uns dieſe neue Seite zunächſt nur in eine noch tiefere Unwiſſenheit zu ſtürzen ſcheinen, aber gerade um ſo eher verhindert ſie uns auch, allzu leichten und oberflächlichen Auflöſungen zu vertrauen, und kann zum Mittel werden die Hauptfrage glücklicher als bisher zu beantworten, indem ſie uns zwingt, dieſelbe von einer Seite aufzufaſſen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Aber ſelbſt an Thatſachen, wenn auch vor der Hand ebenſowenig erklärbaren, die einen ſolchen Zuſammenhang bezeugen, fehlt es nicht gänzlich. Es findet ſich viel Seltſames bei Herodotos: zu dem Verwunderlichſten gehört, was er von dem attiſchen Volk ſagt: „da es eigentlich pelasgiſch ſey, habe es mit ſeiner Umwandlung in Hellenen auch die Sprache umgelernt“ [2]. Die Umwandlung

[1] In der arabiſchen Ueberſetzung des N. T. iſt das Wort balbal auch für *ταράσσειν (τὴν ψυχήν)* gebraucht. Act. 15, 24. — Aus gleicher Tonnachahmung iſt das Lateiniſche balbus, balbuties, das deutſche babeln, babbeln (ſchwäbiſch) = plappern; franz. babiller, babil.

[2] *Τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ἐὸν πελασγικὸν, ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθεν.* L. I. c. 57.

des pelasgiſchen Weſens in das helleniſche war, wie ſchon früher in dieſen Vorleſungen bei Gelegenheit der berühmten Stelle des Herodotos gezeigt worden, eben der Uebergang vom noch unausgeſprochenen zum entwickelten mythologiſchen Bewußtſeyn. — Affectionen des Sprachvermögens, und zwar nicht bloß des äußern ſondern des innern, die mit religiöſen Zuſtänden zuſammenhängen, will man in manchen Fällen beobachtet haben, die ich dahingeſtellt ſeyn laſſe. Aber was konnte das mit Zungen Reden in der korinthiſchen Gemeinde, das der Apoſtel übrigens nichts weniger als unbedingt gelten läßt und eigentlich nur mit Schonung behandelt, aber das er eben deßhalb um ſo ſicherer als Thatſache bezeugt, anders ſeyn, als die Folge einer religiöſen Affection? Wir ſind nur zu wenig daran gewöhnt, die Principien, von denen die unwillkürlichen religiöſen Bewegungen des menſchlichen Bewußtſeyns beſtimmt werden, als Principien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umſtänden Urſachen anderer, ſelbſt phyſiſcher Wirkungen werden können. Laſſen wir indeß immer den Zuſammenhang für jetzt unerklärt; ſo manches iſt der menſchlichen Forſchung durch vorſichtiges, ſtufenmäßiges Fortſchreiten begreiflich geworden. Der in Frage ſtehende Zuſammenhang religiöſer Affectionen mit Affectionen des Sprachvermögens iſt nicht räthſelhafter, als wie mit einer beſtimmten Mythologie oder Religionsweiſe auch gewiſſe Eigenthümlichkeiten der phyſiſchen Conſtitution verbunden waren. Anders der Aegypter, anders der Indier, wieder anders der Hellene organiſirt, und wenn man es genauer unterſucht, jeder in einer gewiſſen Uebereinſtimmung mit der Natur ſeiner Götterlehre.

Doch wollen wir, mehr um die Beziehung auf Polytheismus zu rechtfertigen, die wir der alten Erzählung beilegen, als um noch ein anderes Beiſpiel des Zuſammenhangs zu zeigen, in dem religiöſe Bewegungen mit der Sprache ſtehen, an das der Sprachverwirrung parallele Phänomen erinnern. Dem Ereigniß der Sprachenverwirrung läßt ſich in der ganzen Folge der religiöſen Geſchichte nur Eines an die Seite ſtellen, die momentan wieder hergeſtellte Spracheinheit (ὁμογλωσσία) am Pfingſtfeſte, mit dem das Chriſtenthum, beſtimmt das ganze

Menſchengeſchlecht durch die Erkenntniß des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, ſeinen großen Weg beginnt [1].

Mag es nicht als überflüſſig erſcheinen, wenn ich beifüge, daß ebenſo der Völkertrennung in der ganzen Geſchichte nur Ein Ereigniß entſpricht, die Völkerwanderung, die aber einem Sammeln, Wiederzuſammenbringen ähnlicher iſt als einer Zerſtreuung. Denn nur eine Kraft, wie ſie den höchſten Wendepunkten der Weltgeſchichte vorbehalten iſt, eine der früheren abſtoßenden, zertrennenden gleichmächtige Anziehungskraft konnte es ſeyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerſchöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeſchichte führte, damit ſie das Chriſtenthum in ſich aufnahmen und es zu dem machten, was es werden ſollte, und wozu es allein durch ſie werden konnte.

Jedenfalls iſt offenbar: Völkerentſtehung, Sprachverwirrung und Polytheismus ſind der altteſtamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zuſammenhängende Erſcheinungen. Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, ſo iſt jedes Volk als ſolches erſt da, nachdem es ſich in Anſehung ſeiner Mythologie beſtimmt und entſchieden hat. Dieſe kann ihm alſo nicht in der Zeit der ſchon vollbrachten Abſonderung, und nachdem es bereits als Volk geworden war, entſtehen; da ſie ihm indeß ebenſowenig entſtehen konnte, ſolange es noch im Ganzen der Menſchheit als ein bis dahin unſichtbarer Theil derſelben begriffen war, ſo wird ihr Urſprung gerade in den Uebergang fallen, da es noch nicht als beſtimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff iſt ſich als ſolches auszuſcheiden und abzuſchließen.

[1] Ich hatte darum in den Vorleſungen über die Philoſophie der Offenbarung die Erſcheinung am Pfingſtfeſt „das umgekehrte Babel" genannt, ein Ausdruck, den ich ſpäter bei andern fand. Mir ſelbſt war damals der Wink von Geſenius in dem Artikel: Babylon der Halle'ſchen Encyklopädie noch unbekannt. Schon Kirchenvätern indeß war dieſe Entgegenſtellung nicht ungewöhnlich, die inſofern wohl Anſpruch hat, für eine natürliche zu gelten. Eine andere Parallele aus der perſiſchen Lehre, wo die Sprachenverſchiedenheit (ἑτερογλωσσία) als ein Werk des Ahriman beſchrieben, und für die Zeit der Wiederherſtellung des reinen Lichtreichs nach Beſiegung des Ahriman auch die Einheit der Sprachen verkündet iſt, iſt in der Philoſophie der Offenbarung erwähnt.

Eben dieß muß nun aber auch von der Sprache jedes Volkes gelten, daß sie sich erst bestimmt, indem es selbst zum Volk sich entscheidet. Bis dahin und so lange es noch in der Krisis, also im Werden begriffen, ist auch seine Sprache flüssig, beweglich, nicht rein von den andern ausgeschieden, so daß wirklich gewissermaßen verschiedene Sprachen durcheinander gesprochen werden[1], wie auch die alte Erzählung nur eine Verwirrung annimmt, nicht sofort eine gänzliche Ablösung der Sprachen voneinander. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geschieden, sondern in der Scheidung begriffen sind, mögen sich unter den Namen griechischer Gottheiten die offenbar nichtgriechischen, vorgeschichtlichen schreiben; Herodotos, dem man hellenisches Sprachgefühl wohl zutrauen darf, und der eine griechische Etymologie z. B. aus dem Namen Poseidon wohl noch ebenso gut als ein Grammatiker unserer Zeit herausgehört hätte[2], sagt, fast alle Namen der Götter seyen den Griechen von den Barbaren gekommen, womit offenbar nicht gesagt ist, daß ihnen auch die Götter selbst von den Barbaren gekommen seyen, und auch nicht gerade vor den Barbaren. Von dorther auch erklären sich wohl einzelne materielle Uebereinstimmungen zwischen Sprachen, die übrigens nach ganz verschiedenen Principien gebildet sind. Bei Vergleichungen von Sprachen findet überhaupt folgende Gradation statt: einige sind nur Dialekte derselben Sprache, wie die arabische und hebräische, hier ist Stammeseinheit; andere gehören zu derselben Formation, wie Sanscrit, Griechisch, Lateinisch, Deutsch; wieder andere weder zu demselben Stamm

[1] Also ein wahres γλώσσαις (im Plur.) λαλεῖν; auch in Korinth etwas ganz anders als das ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, dessen Erklärung das Folgende enthält: Ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν, und das nur möglich ist, wenn die Sprache, die gesprochen wird, instar omnium ist, nicht wenn bloß die verschiedenen Sprachen ihre Spannung oder Ausschließung gegeneinander verlieren; wer auf diese Weise spricht, ist dem Apostel βάρβαρος nach der schon erwähnten Stelle.

[2] Hermann erklärt ihn bekanntlich aus ποτόν (πόσις) und εἶδεσθαι, quod potile videtur, non est. (Statt potile sollte wohl, irre ich nicht, potabile stehen. Denn ein Trinkbares im allgemeinen Sinn potile — wie alles Tropfbarflüssige — ist das Meerwasser wirklich, dagegen trinkbar im besondern Sinn, dem menschlichen Geschmack annehmlich, potabile, scheint es nur zu seyn).

noch zu derſelben Formation, und doch finden ſich zwiſchen den verſchiedenen Sprachen Uebereinſtimmungen, die weder aus geſchichtlichen Verhältniſſen, wie arabiſche Wörter im Spaniſchen und Franzöſiſchen [1], noch daraus ſich erklären, daß die Sprachen zu demſelben Stamm oder zu der gleichen Entwicklungsſtufe (Formation) gehören. Beiſpiele dieſer Art gibt das Vorkommen ſemitiſcher Wörter im Sanscrit, im Griechiſchen, wie es ſcheint auch im Altägyptiſchen; dieß ſind alſo Uebereinſtimmungen, die über alle Geſchichte hinausgehen. Keine Sprache entſteht dem ſchon fertigen und vorhandenen Volk, keinem Volk alſo auch ſeine Sprache außer allem Zuſammenhang mit der urſprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung ſich zu behaupten ſucht.

Denn auf eine Einheit, deren Macht ſelbſt in der Zertrennung beſteht, deuten die Erſcheinungen, deutet das Benehmen der Völker, ſoweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar iſt.

Nicht ein äußerer Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menſchheit, ſondern nur ein Theil derſelben zu ſeyn, und nicht mehr dem ſchlechthin Einen anzugehören, ſondern einem beſondern Gott oder beſondern Göttern anheimgefallen zu ſeyn; dieſes Gefühl iſt es, was ſie von Land zu Land, von Küſte zu Küſte trieb, bis jedes mit ſich allein, und von allen fremdartigen ſich geſchieden ſah, und den ihm beſtimmten, ihm angemeſſenen Ort gefunden hatte [2]. Oder ſoll auch darin bloßer Zufall gewaltet haben? War es Zufall, der die älteſte Bevölkerung Aegyptens, die durch ihre dunkle Hautfarbe nur die düſtere Stimmung des eigenen Innern ankündigte, in das enge Nilthal führte [3], oder war es das Gefühl, nur in ſolcher Abgeſchiedenheit

[1] Das bekannte Adj. mesquin iſt ein rein arabiſches Wort, das aus dem Spaniſchen ins Franzöſiſche überging.

[2] Nach einer Stelle des Pentateuchs (5. Moſ. 32, 8) werden die Völker ausgetheilt von dem Allerhöchſten (an einzelne Götter, das hebräiſche Wort hat ſonſt gewöhnlich einen Dativ nach ſich), ähnlich iſt das Platoniſche: τότε γὰρ (im erſten Weltalter) αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλώσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν, ἀρχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Politic. p. 271. D.

[3] Herod. Lib. II, c. 104.

bewahren zu können, was ſie in ſich bewahren ſollte? Denn auch nach der Zerſtreuung ließ die Angſt nicht von ihnen; ſie fühlten die Zerſtörung der urſprünglichen Einheit, die einer verwirrenden Vielheit Platz machte, und die nicht anders als mit dem gänzlichen Verluſt alles Einheitsbewußtſeyns und dadurch alles Menſchlichen endigen zu können ſchien.

Auch für dieſen extremen Zuſtand ſind die Belege uns aufbehalten, wie für alles, was wahre und geſetzmäßig fortſchreitende Wiſſenſchaft von ſich aus erkennt oder fordert, aller Unbilden der Zeit ohnerachtet, ſicher noch immer Denkmäler bewahrt ſind; dieß iſt, wie ich mich oft genug ausgedrückt, der Glaube des wahren Forſchers, der nicht zu Schanden wird. Ich erinnere hier wieder an jene mehrmals erwähnte, aufgelöste und nur noch äußerlich menſchenähnliche Bevölkerung des ſüdlichen Amerika. Beiſpiele des erſten, wie man annimmt noch roheſten, und am meiſten der Thierheit ſich nähernden Zuſtandes in ihnen zu erblicken, iſt ganz unmöglich, ſie widerlegen im Gegentheil aufs Beſtimmteſte den Wahn von einem ſolchen ſtupiden Urzuſtand des Menſchengeſchlechts, indem ſie zeigen, daß von einem ſolchen aus kein Fortſchreiten möglich iſt; ebenſowenig fühle ich mich im Stande, auf dieſe Geſchlechter das Beiſpiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgeſunkener Völker anzuwenden. Der Zuſtand, in dem ſie ſich befinden, iſt kein Problem für Köpfe, die bloß mit ſchon gebrauchten Gedanken ſich forthelfen, der gründliche Denker wußte für ſie bis jetzt keine Stelle. Wenn man Völker nicht als von ſelbſt entſtehend vorausſetzen darf, wenn man für nothwendig erkennen muß, Völker zu erklären, ſo auch jene Maſſen, die obwohl phyſiſch homogen, doch ohne alle moraliſche und geiſtige Einheit unter ſich geblieben ſind. Mir ſcheinen ſie nur das traurige Reſultat eben jener Kriſis zu ſeyn, aus der die übrige Menſchheit den Grund alles menſchlichen Bewußtſeyns gerettet hat, während dieſer Grund für ſie völlig verloren ging. Sie ſind das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflöſung; an ihnen hat ſich der ganze Fluch der Zerſtreuung erfüllt, — ſie ſind recht eigentlich die Heerde die ohne Hirten weidet, und ohne zum Volk zu werden, gingen

ſie in eben der Kriſis unter, welche den Völkern das Daſeyn gab. Wenn ſich wirklich, wie ich, unabhängig von Zeugniſſen, auf deren Zuverläſſigkeit ich übrigens nichts bauen möchte, annehmen will, einige Spuren von Cultur, oder vielmehr ſchwache Reſte ſinnlos fortgeübter Gebräuche unter ihnen finden, ſo beweiſen auch dieſe nicht, daß ſie Trümmer eines durch geſchichtliche oder natürliche Kataſtrophen zerſtörten und zerſplitterten Volks ſind. Denn der vorgeſchichtliche, der Völkerentſtehung vorausgegangene Zuſtand, an dem auch ſie noch Theil hatten — dieſer iſt, wie aus unſern Erklärungen hinlänglich hervorgeht, nichts weniger als ein Zuſtand völliger Unkultur und thieriſcher Rohheit, woraus ein Uebergang zur geſellſchaftlichen Entwicklung nimmer möglich geweſen wäre. Denn wenigſtens die Stammeseintheilung haben wir jenem Zuſtand vindicirt: wo aber dieſe iſt, da finden ſich auch ſchon der Ehe und Familie ähnliche Verhältniſſe; auch Stämme, die noch nicht zum Volk geworden, kennen wenigſtens bewegliches Eigenthum und, inwiefern Eigenthum, unſtreitig auch Verträge; aber kein möglicher politiſcher Zerfall kann ein Ganzes, das einmal ein Volk war und dem gemäße Sitten, Geſetze, bürgerliche Einrichtungen, und was mit dieſen unfehlbar verbunden iſt, eigenthümliche religiöſe Vorſtellungen und Gebräuche gehabt hat, zu einem ſolchen Zuſtand von abſoluter Geſetzloſigkeit und ſolcher Entmenſchung (Brutalität) herabbringen, wie die iſt, in welcher jene Geſchlechter ſich befinden, die ohne Ahndung von irgend einem Geſetz, von irgend einer Verbindlichkeit, oder einer alle verpflichtenden Ordnung, ſowie ohne alle religiöſen Vorſtellungen ſind. Phyſiſche Ereigniſſe können ein Volk materiell zerſtören, aber nicht ihm ſeine Ueberlieferung, ſeine Erinnerung, ſeine ganze Vergangenheit rauben, wie dieſer Menſchenart, die ſo wenig eine Vergangenheit hat, als irgend ein Geſchlecht der Thiere. Wohl aber begreift ſich ihr Zuſtand, wenn ſie der Theil der urſprünglichen Menſchheit ſind, in dem wirklich alles Einheitsbewußtſeyn untergegangen iſt. Ich habe ſchon bemerkt, daß die Völker nicht durch ein bloßes Auseinandergehen zu erklären ſind, daß es zugleich einer zuſammenhaltenden Kraft bedarf: an jenen ſehen wir, was die ganze Menſchheit geworden wäre, hätte ſie von der urſprünglichen Einheit nichts gerettet.

Auch eine andere Betrachtung weist ihnen diese Stelle an. Von der Wahrheit, welche in der alten Erzählung von der Sprachverwirrung liegt, zeugen ganz insbesondere diese Geschlechter. Der Ausdruck Verwirrung ist bereits hervorgehoben worden. Verwirrung entsteht nur, wo mißhellige Elemente, die nicht zur Einheit gelangen, ebensowenig auseinander können. In jeder werdenden Sprache wirkt die ursprüngliche Einheit fort, wie eben zum Theil die Verwandtschaft der Sprachen zeigt; eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache selbst, damit aber alles Menschlichen; denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelnheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseyns fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn. Die Sprachen vorzugsweise menschlicher und geistig zusammengehaltener Völker verbreiten sich über große Räume, und solcher Sprachen gibt es nur wenige. Hier ist also eine Gemeinschaft des Bewußtseyns noch in großen Massen erhalten. Ferner bewahren diese Sprachen in sich noch immer Bezüge auf andere, Spuren einer ursprünglichen Einheit, Zeichen von gemeinschaftlicher Abkunft. Ich bezweifle jede materielle Uebereinstimmung zwischen den Idiomen jener amerikanischen Bevölkerung und zwischen eigentlichen Völkersprachen, sowie ich dahingestellt lassen muß, inwieweit das Studium, das man diesen Idiomen geschenkt hat, die Hoffnung erfüllen konnte, in der man es unternahm, auf wirkliche, nämlich auf genetische Elemente derselben zu gelangen; auf letzte Elemente wird man in ihnen gekommen seyn, aber auf Elemente der Zersetzung, nicht der Zusammensetzung und des Werdens. Unter jener Bevölkerung ist nach Azara die Guarani-Sprache noch die einzige, die in einem weiteren Umfang verstanden wird, und auch dieß fordert vielleicht noch genauere Untersuchung. Denn sonst, wie derselbe Azara bemerkt — und dieser ist durch jene Länder nicht hindurchgegangen, er hat in ihnen gelebt und Jahre lang verweilt — sonst wechselt die Sprache von Horde zu Horde, ja von Hütte zu Hütte, so daß oft nur die Mitglieder derselben Familie einander verstehen; und nicht bloß dieß, sondern das Sprachvermögen selbst scheint bei ihnen dem Ausgehen und Erlöschen nahe zu seyn. Ihre Stimme ist niemals stark und sonor, sie reden nur

leiſe, ohne jemals zu ſchreien, ſelbſt nicht, wenn man ſie tödtet. Sie bewegen beim Sprechen kaum die Lippen, und begleiten ihre Rede mit keinem Blick, der zur Aufmerkſamkeit auffordert. Zu dieſer Gleichgültigkeit geſellt ſich eine ſolche Abneigung zu ſprechen, daß wenn ſie mit jemand zu thun haben, der hundert Schritte vor ihnen iſt, ſie nie rufen, ſondern laufen, ihn einzuholen. Die Sprache ſchwebt alſo hier auf der letzten Grenze, jenſeits welcher ſie ganz aufhört, ſowie man wohl fragen dürfte, ob Idiome, deren Laute meiſt Naſen- und Gurgel-, nicht Bruſt- und Lippentöne ſind, und dem größten Theile nach durch Zeichen unſerer Schriftſprache nicht auszudrücken ſind, noch überhaupt Sprachen zu heißen verdienen [1].

Dieſe Angſt alſo, dieſes Entſetzen vor dem Verluſt alles Einheitsbewußtſeyns hielt die vereint Gebliebenen zuſammen, und trieb ſie an, wenigſtens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menſchheit, doch als Volk zu beſtehen. Dieſe Angſt vor dem gänzlichen Verſchwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menſchlichen Bewußtſeyns gab ihnen nicht nur die erſten Anſtalten religiöſer Art, ſondern ſelbſt die erſten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was ſie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerſtörung zu ſichern. Da nach einmal verlorener Einheit auch der Einzelne ſich abzuſchließen und eigenen Beſitzes ſich zu verſichern ſuchte, boten ſie alles auf, die entfliehende feſtzuhalten 1) durch Bildung beſonderer Gemeinſchaften, zumal ſtrenge Abſonderung derjenigen, in denen das Gemeinſame, das Einheitsbewußtſeyn fortleben ſolle: die Kaſteneintheilung, deren Grundlage ſo alt iſt als die Geſchichte und allen Völkern gemein, deren uns bekannte Verfaſſung aus dieſer Zeit ſich herſchreibt, und die keine andere Abſicht hatte, als in ſolcher Abſchließung jenes Bewußtſeyn ſicherer zu bewahren, und mittelbar auch für die Andern zu erhalten, in denen es unvermeidlich mehr und mehr ſich verlor; 2) durch

[1] Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5, womit p. 14 und 57 zu vergleichen.

ſtrenge Prieſterſatzungen, Feſtſtellung des Wiſſens als Doctrin, wie beſonders in Aegypten geſchehen ſcheint[1]; äußerlich aber ſich zuſammenzuhalten ſuchten ſie 3) durch jene offenbar einer vorhiſtoriſchen Zeit angehörigen Monumente, die ſich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zuſammenfügung Zeugniß von faſt übermenſchlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteſte Erzählung da erwähnt, wo von der Zerſtreuung der Völker die Rede iſt. Die Erbauer ſagen zu einander: Laſſet uns eine Veſte und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, denn wir möchten vielleicht zerſtreut werden über die ganze Erde. Sie ſagen dieß noch ehe die Sprache ſich verwirrt, ſie ahnden das Bevorſtehende, die Kriſis, die ſich ihnen ankündigt.

Sie wollen ſich einen Namen machen. Gewöhnlich: daß wir uns berühmt machen. Allein die hier redende Menge kann doch nicht daran denken, wie man es nach dem Sprachgebrauch allerdings überſetzen kann, berühmt zu werden, ehe ſie einen Namen hat, d. h. ehe ſie ein Volk iſt, wie auch kein Menſch einen Namen, wie man zu ſagen pflegt, ſich machen könnte, wenn er nicht vorher einen hätte. Der Natur der Sache nach muß alſo hier der Ausdruck in ſeiner noch unmittelbaren Bedeutung genommen werden, von welcher die andere (berühmt werden) bloße Folge iſt. — Nach ihrer eigenen Rede alſo waren ſie bis dahin eine namenloſe Menſchheit; der Name iſts, der ein Volk wie ein Individuum von den andern unterſcheidet, abſondert, aber eben darum zugleich zuſammenhält. Die Worte, „daß wir uns einen Namen machen", heißen demnach nichts anders, als „daß wir ein Volk werden"[2], und als Grund davon geben ſie an: damit ſie nicht zerſtreut werden in alle Länder. Alſo die Angſt, zerſtreut zu werden, gar kein Ganzes mehr

[1] *Πρῶτοι μὲν ὧν ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἐννοίην λαβεῖν, καὶ ἱρὰ ἰσασθαι — — πρῶτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἱρὰ ἔγνωσαν, καὶ λόγους ἱροὺς ἔλεξαν.* Lucian. de Syria Dea c. 2.

[2] 1. Moſ. 12, 2 verſpricht Jehovah dem Abraham, ihn zum großen Volk und ſeinen Namen groß zu machen.

zu ſeyn, ſondern ſich völlig aufzulöſen, bewegt ſie zu der Unternehmung. An feſte Wohnſitze wird erſt gedacht, wenn die Menſchheit in Gefahr iſt ſich ganz zu verlieren und zu zergehen, aber mit der erſten feſten Stätte beginnt die Abſonderung, alſo auch die Abſtoßung und die Ausſchließung, wie der Thurm zu Babel, der die gänzliche Zerſtreuung verhindern ſoll, Anfang und Anlaß der Völkertrennung wird. In die Zeit eben dieſes Uebergangs gehören alſo auch jene Monumente einer vorgeſchichtlichen Zeit, beſonders die für kyklopiſch ausgegebenen und von den Griechen ſo genannten Werke in Griechenland, auf Inſeln des mittelländiſchen Meers, hie und da ſelbſt auf dem Feſtland Italiens; Werke die Homeros, die Heſiodos ſchon geſehen[1], Mauern und Zinnen, bald aus unbehauenen Steinen ohne Cement ausgeführt, bald aus unregelmäßigen Polygonen zuſammengefügt, Denkmäler eines für die ſpäteren Griechen ſelbſt fabelhaft gewordenen Geſchlechts, das keine anderen Spuren ſeines Daſeyns zurückgelaſſen, aber dennoch mehr, als man gewöhnlich denkt, von wirklicher hiſtoriſcher Bedeutung iſt. Denn wie Homer in der Odyſſee das Leben der Kyklopen beſchreibt, wie ſie ohne Geſetz, ohne Volksverſammlungen, jeder mit Weibern und Kindern für ſich lebt und keiner des andern achtet[2], müſſen wir urtheilen, daß in ihnen ſchon ein Anfang zu jenen völlig aufgelösten Geſchlechtern iſt, die ſich eben dadurch auszeichnen, daß keiner ſich um den Andern bekümmert, daß ſie ſich untereinander ſo fremd bleiben, wie Thiere ſich fremd bleiben, und durch kein Bewußtſeyn irgend einer Zuſammengehörigkeit verbunden ſind. In der neuen Welt iſt dieſer Zuſtand, den bei Homer die Kyklopen darſtellen, erhalten, während daſſelbe Geſchlecht in Griechenland von der immer mächtiger nachdringenden Bewegung verſchlungen, dem dadurch entſtandenen Volk nur noch in der Erinnerung bleibt. Bei Homer wohnen ſie noch in natürlichen, aber wie es ſcheint

[1] Einſtweilen, denn wir hoffen ſpäter hierauf zurückzukommen, verweiſe ich wegen des vorhomeriſchen Alters der kyklopiſchen Werke in Griechenland auf meine in der Akad. der Wiſſenſch. zu München vorgetragene und im zweiten Jahresbericht derſelben (1829—1831) im Auszug befindliche Abhandlung.

[2] — — — οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν. Odyss. IX, 115.

künſtlich erweiterten Grotten, gleichwie die ſpätere Sage ihnen auch die unterirdiſchen Bauten, die Grotten und Labyrinthe von Megara, Nauplia (Napoli di Malvasia) u. a. zuſchrieb. Aber daſſelbe Geſchlecht geht von dieſen in der Subſtanz der Erde ausgeführten Bauwerken zu jenen über die Erde ſich erhebenden Monumenten fort, die mit von der Erde unabhängigem und freiem Material ausgeführt ſind; aber mit dieſen zugleich verſchwindet es ſelbſt; denn an dieſe Werke knüpft ſich der Uebergang zum Volk, in welchem jenes Uebergangsgeſchlecht untergeht.

# Sechste Vorleſung.

Nach der zunächſt vorausgegangenen Entwicklung, der man indeß leicht anſieht, daß ſie noch manche nähere Beſtimmungen von der weiteren Forſchung zu erwarten hat, ſcheint es nun nicht mehr zweifelhaft ſeyn zu können, daß diejenige Erklärung, welche dem Polytheismus einen Monotheismus — nicht bloß überhaupt, ſondern einen geſchichtlichen — vorausſetzt, und zwar in der Zeit vor der Trennung der Völker, es ſeyn werde, bei welcher auch wir ſtehen bleiben müſſen. Die einzige Frage, welche zwiſchen dieſer Erklärung und uns zweifelhaft war, ob die Völkertrennung vorausgegangen und den Polytheismus zur Folge gehabt habe oder umgekehrt, iſt, wir müſſen ſo urtheilen, ebenfalls erledigt; denn davon glauben wir uns durch das Vorhergehende hinlänglich überzeugt zu haben, daß keine vom Polytheismus unabhängige Urſache der Völkerentſtehung zu finden ſey, und folgenden, aus der bisherigen Entwicklung reſultirenden Schluß betrachten wir als den Grund, auf welchem wir fortbauen:

Wenn die Menſchheit in Völker ſich trennte, ſowie in dem bis dahin einigen Bewußtſeyn verſchiedene Götter hervortraten: ſo konnte die der Trennung vorausgegangene Einheit des Menſchengeſchlechts, die wir uns ebenſowenig ohne eine poſitive Urſache denken können, durch nichts ſo entſchieden erhalten werden, als durch das Bewußtſeyn Eines allgemeinen und der ganzen Menſchheit gemeinſchaftlichen Gottes.

In dieſem Schluſſe iſt jedoch keinerlei Entſcheidung darüber enthalten, ob der allgemeine und dem ganzen Menſchengeſchlechte gemeinſchaftliche Gott, darum, weil er ein ſolcher war, nothwendig auch der im Sinn des Monotheismus und zwar im Sinn eines geoffenbarten

Monotheismus Eine war, ob er überhaupt ein ſchlechthin unmythologiſcher, alles Mythologiſche von ſich ausſchließender ſeyn mußte.

Man wird freilich fragen, was dieſer der Menſchheit gemeinſchaftliche Gott denn anders habe ſeyn können, als der wahrhaft Eine und ein noch völlig unmythologiſcher; und auf die Beantwortung dieſer Frage kommt es nun eigentlich an: durch ſie hoffen wir eine Baſis zu gewinnen, auf welche ſich nicht mehr bloß hypothetiſche, ſondern kategoriſche Schlüſſe über den Urſprung der Mythologie bauen laſſen.

Ich werde aber auf dieſe Frage nicht antworten können, ohne tiefer, als es bis jetzt geſchehen und bis jetzt auch nöthig geweſen iſt, in die Natur des Polytheismus, der doch erſt mit der religiöſen Erklärung für uns zur Hauptfrage geworden iſt, einzudringen.

Hier wollen wir denn auf einen Unterſchied im Polytheismus ſelbſt aufmerkſam machen, der in allen bisher vorgekommenen Erklärungen übergangen war, auf den eben darum auch wir keine Rückſicht genommen, der aber jetzt zur Sprache kommen muß.

Keinem nämlich, der darauf hingewieſen wird, kann es entgehen, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen dem Polytheismus, welcher entſteht, wenn zwar eine größere oder kleinere Anzahl von Göttern gedacht iſt, aber die einem und demſelben Gott als ihrem höchſten und herrſchenden untergeordnet ſind, und zwiſchen dem, welcher entſteht, wenn mehrere Götter angenommen ſind, aber deren jeder in einer gewiſſen Zeit der höchſte und herrſchende iſt, und die daher einander nur folgen können. Denken wir uns, die griechiſche Göttergeſchichte hätte ſtatt der drei Göttergeſchlechter, die ſie aufeinander folgen läßt, nur ein einziges, etwa das des Zeus, ſo wüßte ſie auch nur von miteinander gleichzeitigen und coexiſtirenden Göttern, die ſich alle in Zeus als ihre gemeinſchaftliche Einheit auflösten, ſie wüßte nur von ſimultanem Polytheismus. Nun hat ſie aber drei Götter-Syſteme, und in jedem iſt Ein Gott der höchſte, in dem erſten Uranos, in dem zweiten Kronos, in dem dritten Zeus. Dieſe drei Götter alſo können nicht gleichzeitige, ſondern nur ſich gegenſeitig ausſchließende und daher in der Zeit aufeinander folgende ſeyn. So

lang Uranos herrſcht, kann Kronos nicht herrſchen, und ſoll Zeus zur Herrſchaft gelangen, muß Kronos in die Vergangenheit zurücktreten. Dieſen Polytheismus alſo werden wir den *ſucceſſiven* nennen.

Nun iſt aber auch ſogleich Folgendes einzuſehen. Durch die zweite Art allein iſt die Einheit, oder, um es ganz beſtimmt auszudrücken, die Einzigkeit des Gottes entſchieden aufgehoben: der ſucceſſive Polytheismus erſt iſt der wahre, der *eigentliche*. Denn was die Götter betrifft, die einem höchſten gemeinſchaftlich unterworfen ſind, ſo ſind ſie zwar dieſem, wenn man will, gleichzeitige, aber darum nicht *gleiche*; ſie ſind *in* ihm; *er* iſt *außer* ihnen; *er* iſt der ſie begreifende, aber nicht von ihnen begriffene; er zählt nicht zu ihnen und iſt, wenn auch nur als ihre emanative Urſache gedacht, wenigſtens der *Natur* und dem *Weſen* nach eher denn ſie. Die Vielheit der andern berührt *ihn* nicht, er iſt immer der Eine, *ſeines Gleichen nicht kennende*, denn ſein Unterſchied von ihnen iſt nicht ein Unterſchied der bloßen Individualität, wie der zwiſchen ihnen ſelbſt, ſondern ein Unterſchied der ganzen Art (differentia totius generis); hier iſt kein *wirklicher* Polytheismus, denn alles löst ſich zuletzt wieder in Einheit auf, oder ein Polytheismus nur etwa ſo, wie auch die jüdiſche Theologie die Engel ebenfalls Elohim (Götter) nennt, ohne zu fürchten, daß der Einzigkeit des Gottes, deſſen bloße Diener und Werkzeuge ſie ſind, dadurch zu nahe getreten werde. Hier iſt zwar *Göttervielheit* aber keine *Vielgötterei*. Dieſe entſteht erſt, wenn *mehrere höchſte* und ſo weit ſich gleiche Götter aufeinander folgen, die nicht wieder in eine höhere Einheit ſich auflöſen können. Dieſen Unterſchied zwiſchen Göttervielheit und Vielgötterei müſſen wir alſo genau feſthalten, um übrigens jetzt zu der Sache, um die es eigentlich zu thun iſt, überzugehen.

Denn *Sie* begreifen ſogleich und ohne Erinnerung, daß dieſe beiden Arten von Polytheismus ein ſehr verſchiedenes Verhältniß zu jeder *Erklärung* haben. Fragt man, *welcher* von beiden hauptſächlich Erklärung fordert, ſo iſt es offenbar der ſucceſſive; *dieſer* iſt das Räthſel, hier liegt die Frage, aber eben darum auch der Aufſchluß. Der ſimultane iſt allerdings ganz leicht und einfach durch das bloße Auseinandergehen

einer urſprünglichen Einheit zu begreifen, nicht ebenſo leicht auf dieſelbe Weiſe der ſucceſſive, kaum wenigſtens ohne künſtliche und erzwungene Nebenannahmen.

Der ſucceſſive kommt auch darum zuerſt in Betracht, weil er über jeden ſimultanen hinausreicht, und alſo im Ganzen den ſimultanen einſchließt, während er ſelbſt der abſolut und frei daſtehende iſt.

Nun wollen wir uns aber aufrichtig geſtehen, daß durch alles bisher in dieſer ganzen Verhandlung Vorgekommene nicht das Geringſte geſchehen iſt für die Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus, und wir gewiſſermaßen in der Lage ſind, ganz von vorn anzufangen, indem wir fragen: Wie iſt Vielgötterei zu begreifen?

Aber ſowie wir die Unterſuchung nur aufnehmen, wird uns klar, daß wir mit dieſer Frage auf einem ganz andern Boden und Gebiet, dem der Wirklichkeit ſtehen, und daß wir einer Wahrheit uns nähern, vor der alle bloßen Hypotheſen wie Nebel vor der Sonne verſchwinden müſſen.

Nach der griechiſchen Theogonie (ſie erzählt es wenigſtens ſo) gab es alſo einmal eine Zeit, wo allein Uranos herrſchte. Sollte nun dieß eine bloße Fabel, auch etwas rein Erdachtes und Erfundenes ſeyn? Hat es nicht vielleicht wirklich eine Zeit gegeben, wo bloß der Gott des Himmels verehrt wurde, wo man von einem andern, von einem Zeus, und ſelbſt von einem Kronos nichts wußte, und iſt nicht auf dieſe Weiſe die vollendete Göttergeſchichte zugleich die hiſtoriſche Urkunde ihrer eigenen Entſtehung? werden wir dieſer gegenüber noch glaublich finden, die Mythologie ſey auf einmal durch Erfindung eines einzelnen oder weniger einzelnen, oder (die andere Hypotheſe) durch das bloße Auseinandergehen einer Einheit entſtanden, woraus im beſten Fall nur ein ſimultaner Polytheismus, ein bloßes ſtationäres Nebeneinander, im letzten Reſultat nur ein unerfreuliches Alleinerlei hervorgehen könnte, nicht die lebendige Aufeinanderfolge der beweglichen vieltönigen, weil reichgegliederten Mythologie?

Urtheilen wir richtig, ſo iſt gerade das Succeſſive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geſchichtliche, alſo auch

das Wirkliche, die Wahrheit derſelben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demſelben auf hiſtoriſchem Grund, auf dem Boden des wirklichen Hergangs.

Daß es die wirkliche Geſchichte ihrer Entſtehung iſt, welche die Mythologie in der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird vollends unwiderſprechlich, wenn man die Mythologien verſchiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt ſich, daß die Götterlehre, welche in den Mythologien der ſpäteren Völker nur noch als vergangene vorkommen, die wirklichen und gegenwärtigen der früheren waren, ſowie umgekehrt, daß die herrſchenden Götter der früheren Völker in die Mythologien der ſpäteren nur als Momente der Vergangenheit aufgenommen ſind. So erſt wird die oft erwähnte Uebereinſtimmung richtig aufgefaßt und erklärt. In dem vornehmſten, wir würden richtiger ſagen in dem ausſchließlich herrſchenden Gott der Phönikier erkennen die Hellenen mit der beſtimmteſten Gewißheit den Kronos ihrer eigenen Göttergeſchichte und nennen ihn auch ſo; man hat leicht die Unterſchiede zwiſchen dem phönikiſchen Gott und dem griechiſchen zu zeigen, um damit zu beweiſen, daß dieſer in keinem Bezug (Verwandtſchaft) mit jenem ſteht, aber alle dieſe Unterſchiede werden durch den einen vollkommen erklärt, daß in der phönikiſchen Mythologie Kronos noch der allein herrſchende, in der helleniſchen der verdrängte und von einem ſpätern Gott bereits überwundene iſt, Kronos in jener der gegenwärtige, in dieſer nur noch der vergangene iſt. Wie konnten aber die Hellenen in dem phönikiſchen ihren Gott erkennen, wenn nicht ſie ſelbſt ihres Kronos als einer wirklichen, nicht bloß vorgeſtellten und fingirten Vergangenheit ſich bewußt waren?

Welche unnatürliche Erklärungen würden erſt entſtanden ſeyn, hätten die früheren Hypotheſen ſich nicht damit begnügt, nur den Polytheismus überhaupt, anſtatt vorzüglich und zuerſt den geſchichtlichen, zu erklären. Eine ſolche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt, ſie kann nicht erdichtet ſeyn; wer ſich oder andern einen Gott macht, macht ſich und andern wenigſtens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas gleich als vergangen geſetzt werde; zum

Vergangenen kann alles nur werden, es muß alſo erſt gegenwärtig geweſen ſeyn; was ich als Vergangenes empfinden ſoll, muß ich erſt als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur Stufe, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als Moment feſtgehalten werden, ſonſt könnte kein ſucceſſiver Polytheismus entſtehen; einmal muß er das Bewußtſeyn beherrſcht und ſogar ganz eingenommen haben; und wenn er verſchwunden iſt, durfte er nicht ohne Widerſtand und Kampf verſchwinden, denn ſonſt wäre er nicht behalten worden.

Nähmen wir, um das Aeußerſte zu verſuchen, ſogar an, es hätte ein welterklärender Philoſoph der Urzeit die Bemerkung gemacht, daß die Welt, wie ſie iſt, nicht durch eine einzige Urſache erklärbar ſey, und nicht ohne eine gewiſſe Aufeinanderfolge von wirkenden Mächten oder Potenzen habe entſtehen können, in welcher je die eine der andern zu Grund gelegt worden, und er habe demgemäß auch eine entſprechende Folge ſolcher Urſachen, die er als Perſönlichkeiten vorgeſtellt, in ſeine Kosmogonie aufgenommen: ſo würde, welchen Erfolg wir übrigens ſeiner Erfindung geben mögen, für bloß als vergängen gedachte und vorgeſtellte Götter nie jene religiöſe Scheu und Ehrfurcht entſtanden ſeyn, mit der wir nicht nur in der griechiſchen Mythologie, ſondern ſelbſt in der griechiſchen Poeſie und Kunſt, den Kronos umgeben finden. Dieſe religiöſen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott ſind keine bloße poetiſche Lüge, ſie ſind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft Poetiſches; wirklich empfunden konnten ſie aber nur ſeyn, wenn dem Bewußtſeyn eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge ſtetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geſchlecht zu Geſchlecht auch jetzt noch immer eingeprägt, daß dieſer Gott einſt, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrſcht hatte.

Allerdings hat die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtſeyn; aber wenn ſie nur in Beſtimmungen deſſelben, alſo in Vorſtellungen verläuft, ſo kann doch dieſer Verlauf, dieſe Succeſſion von Vorſtellungen ſelbſt, dieſe kann nicht wieder als eine ſolche bloß vorgeſtellt ſeyn, dieſe muß wirklich ſtattgehabt, im Bewußtſeyn

wirklich ſich ereignet haben; dieſe iſt nicht von der Mythologie, ſondern umgekehrt die Mythologie iſt von ihr gemacht; denn die Mythologie iſt eben nur das Ganze dieſer Götterlehren, die ſich wirklich gefolgt ſind, und ſie iſt alſo durch dieſe Folge entſtanden.

Gerade weil die Götter bloß in Vorſtellungen exiſtiren, kann der ſucceſſive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtſeyn erſt ein Gott geſetzt iſt, an deſſen Stelle ein anderer tritt, der ihn — nicht ſchlechthin aufhebt (da würde das Bewußtſeyn auch aufhören von ihm zu wiſſen), aber der ihn wenigſtens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wohl aber der ausſchließlichen, entſetzt. Hiemit iſt eben nur, was man ſo oft rühmen hört, aber ſo ſelten wirklich findet, die reine Thatſache ausgeſprochen; die Thatſache iſt nicht erſchloſſen, ſie liegt im ſucceſſiven Polytheismus ſelbſt vor. Wir erklären nicht, warum jener erſte ein ſolcher iſt, daß ein anderer ihm folgt, nicht, nach welchem Geſetz dieſer ihm folgt; dieß alles bleibt dahingeſtellt, nur als Thatſache wird behauptet, daß es ſo geweſen, daß die Mythologie, wie ſie ſelbſt zeigt, auf dieſe Weiſe — nicht durch Erfindung, nicht durch ein Auseinandergehen, ſondern durch eine Folge entſtanden iſt, die im Bewußtſeyn wirklich ſtattgehabt hat.

Die Mythologie iſt keine bloß als ſucceſſiv vorgeſtellte Götterlehre. Ein Kampf zwiſchen den aufeinander folgenden Göttern, wie er in der Theogonie vorkommt, würde ſich unter den mythologiſchen Vorſtellungen gar nicht finden, wenn er nicht im Bewußtſeyn der Völker, die von ihm wiſſen, und inſoferne im Bewußtſeyn der Menſchheit, von der jedes Volk ein Theil iſt, wirklich ſtattgefunden hätte. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtſeyn der Menſchheit habe nacheinander in allen Momenten desſelben wirklich verweilt. Die aufeinander folgenden Götter haben ſich des Bewußtſeyns wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeſchichte, alſo die eigentliche Mythologie, konnte ſich nur im Leben ſelbſt erzeugen, ſie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes ſeyn.

Indem ich die letzten Worte ausspreche, gereicht es mir zur Freude zu bemerken, daß dieſelben Ausdrücke wenigſtens in einer ſeiner gelegenheitlichen Aeußerungen auch von Creuzer in Bezug auf die Mythologie gebraucht worden ſind. Offenbar hat hier der natürliche Eindruck über eine vorgefaßte Annahme geſiegt, und wenn wir dem geiſtvollen Mann in Anſehung des Formellen ſeiner Erklärung zum Theil widerſprechen, ſo machen wir nur gegen ihn geltend, was er im richtigſten und wahrſten Gefühl ſelbſt ausgeſprochen.

Niemand kann verkennen, daß eine Succeſſion von Vorſtellungen, durch die das Bewußtſeyn wirklich hindurch gegangen iſt, die einzige naturgemäße Erklärung des mythologiſchen Polytheismus iſt.

Gehen wir nun mit dieſer Einſicht auf die Hauptfrage zurück, um deren willen dieſe ganze letzte Erörterung ſtattgehabt hat, auf die Frage, welche zu wiſſen verlangt, ob jener dem ganzen Menſchengeſchlechte gemeinſame Gott nothwendig der unbedingt-Eine und daher ganz unmythologiſche ſeyn mußte, ſo ſehen Sie von ſelbſt, daß dieß keine nothwendige Folge iſt, und die Wirkung, ſowohl was das Zuſammenhalten als was die nachherige Trennung betrifft, wenigſtens ganz ebenſo erreicht wird, wenn auch dieſer Gott bloß das erſte, nur noch nicht als ſolches erklärte und erkannte Element einer Götterfolge, d. h. eines ſucceſſiven Polytheismus, iſt. Denken Sie ſich dieſen im Bewußtſeyn zuerſt erſcheinenden Gott = A, ſo ahndet das Bewußtſeyn nicht, daß ihm ein zweiter = B bevorſtehe, der erſt neben, bald über den erſten ſich ſtellen wird. Dieſer iſt alſo bis jetzt nicht nur überhaupt, ſondern er iſt in einem Sinn der Eine, in welchem es kein folgender wieder ſeyn kann. Denn dem Gott B iſt im Bewußtſeyn der Gott A, dem Gott C (denn es iſt Urſache anzunehmen, daß der zweite, der den erſten verdrängt, nur einem dritten den Weg bahne), dem dritten alſo, wenn er ſich anmeldet, ſind A und B im Bewußtſeyn bereits vorausgegangen. Aber der Gott A iſt der, vor dem kein anderer war, und nach dem — ſo ſtellt es ſich das Bewußtſeyn vor — kein anderer ſeyn wird; er iſt ihm alſo nicht der bloß zufällig, ſondern in der That der ſchlechthin, der unbedingt-Eine. Noch iſt keine Vielgötterei

im jetzt beſtimmten Sinn des Wortes. Verſteht man daher unter Monotheismus nur das Gegentheil von Vielgötterei, ſo iſt im Bewußtſeyn noch wirklich Monotheismus; aber es iſt leicht einzuſehen, daß dieſer — zwar für die in ihm begriffene Menſchheit abſoluter iſt, an ſich und für uns aber bloß relativer. Denn der abſolut-Eine Gott iſt der, welcher auch nicht die Möglichkeit anderer Götter außer ſich zuläßt, der bloß relativ-einzige der, welcher nur wirklich keinen andern vor, neben oder nach ſich hat. Es iſt ganz hieher anwendbar, was Hermann ſcharfſinnig bemerkt: Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, iſt der Sache nach wahrer Polytheismus, weil ſie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil ſie von andern, oder wie wir zunächſt ſagen würden, von einem andern, noch nicht gehört hat[1]. — Von unſerm Gott A werden wir alſo ſagen: Er iſt für die Menſchheit, ſolange ſie von einem zweiten nicht weiß, ein vollkommen unmythologiſcher, wie in jeder Aufeinanderfolge, deren Elemente wir durch A, B, C, bezeichnen, A erſt ein Glied derſelben iſt, wenn ihm B wirklich folgt. Ein mythologiſcher Gott iſt der, welcher Glied einer Göttergeſchichte iſt; der angenommene Gott iſt dieß noch nicht wirklich, aber er iſt darum nicht ein ſeiner Natur nach unmythologiſcher, wiewohl er ein ſolcher ſcheinen kann, ſolange der andere ſich nicht ankündigt, der ihn ſeiner Abſolutheit entſetzen wird.

Dächten wir uns, mit dem erſten Gott, aber ihm untergeordnet, ſogar ein Syſtem von Göttern geſetzt, ſo würde damit zwar eine Göttervielheit, aber noch immer keine Vielgötterei geſetzt ſeyn, und auch die Götter dieſes Syſtems könnten noch immer der ganzen Menſchheit gemeinſchaftlich ſeyn; denn ſie ſind noch nicht verſchiedenartige Götter, wie z. B. in der griechiſchen Theogonie die Uranos- die Kronos-, die Zeus-Götter verſchiedenartige ſind; ſie ſind durchaus Götter von einerlei Art. Jedes Element, das kein anderes außer ſich hat, von dem es beſtimmt wird, bleibt immer und nothwendig ſich ſelbſt gleich. Aendert ſich der herrſchende Gott nicht, ſo können auch die ihm

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung d. M. S. 37.

untergeordneten ſich nicht ändern, und weil ſie ſtets dieſelben bleiben, können ſie auch nicht für Verſchiedene verſchiedene und andere ſeyn, alſo nicht aufhören, die allen gemeinſchaftlichen zu ſeyn.

Das bisher Vorgetragene iſt nun bereits hinreichend zum Beweis, daß, um ſowohl die urſprüngliche Einheit als das nachfolgende Auseinandergehen der Menſchheit zu erklären, ein abſoluter Monotheismus, ein Gott, der ſchlechthin der Eine iſt, außer dem kein anderer ſeyn kann, wenigſtens nicht nothwendig iſt; da aber nur die eine von beiden Vorausſetzungen die wahre ſeyn kann, ſo iſt es unmöglich bei dieſem Ergebniß ſtehen zu bleiben. Wir müſſen zwiſchen beiden entſcheiden und daher unterſuchen, ob nicht der relative Monotheismus ſogar beides (die Einheit und das Auseinandergehen) beſſer als der abſolute, oder vielleicht ſogar allein erſt wirklich erklärt. Wir ſehen uns damit noch einmal auf die Völkerentſtehung zurückgeführt. Die eben gefundene Unterſcheidung eines abſoluten und eines relativen Monotheismus, der aber eine Zeit lang als abſolut erſcheinen kann, zeigt uns, daß in der erſten Entwicklung noch eine Unbeſtimmtheit lag; denn in einer Unterſuchung wie dieſe kann man überhaupt nur ſchrittweiſe gehen, alles jederzeit nur ausſprechen, ſoweit es an dieſem Punkt der Entwicklung ſich darſtellt. Dieſer ganze Vortrag iſt ein ſtetig in allen ſeinen Theilen gleichmäßig wachſender und fortſchreitender, die Erkenntniß, die er bezweckt, nicht für vollendet zu erachten, ehe der letzte Zug hinzugefügt iſt.

Als die Frage: wie entſtanden Völker? zuerſt von meinem Hörſaale aus in weitere Kreiſe ſich verbreitete, fand ſie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet ſie vielen ſey, und ich habe ſeitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu ſehen, wie wenig bis dahin an die erſten Elemente einer philoſophiſchen Ethnologie, welche eine allgemeine Ethnogonie vorausſetzt, gedacht worden. Es war wirklich ſo, wie ich in der letzten Vorleſung ſagte, den meiſten ſchien die Erklärung überflüſſig, es bedürfe keiner beſonderen Urſache, Völker entſtehen von ſelbſt. Sollte auf dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem die Völkertrennung als eine geiſtige Kriſis erkannt iſt, mit dieſem Vonſelbſtentſtehen noch ein Gedanke verbunden ſeyn, ſo müßte man annehmen,

die geiſtigen Differenzen, welche nachher durch die Verſchiedenheiten der Völker und die abweichenden Götterlehren offenbar geworden, haben in der urſprünglichen Menſchheit wirkungslos und verborgen gelegen, und erſt mit den immer weiter ſich verzweigenden Generationen ſeyen ſie zur Aeußerung und Entwicklung gelangt. Hier wäre alſo als einziger Beſtimmungsgrund die immer zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt der gemeinſchaftlichen Abſtammung angenommen. Iſt ein gewiſſer Punkt derſelben erreicht, ſo treten jene Differenzen in Wirkſamkeit. Auf dieſe Weiſe entſtehen dann Völker allerdings durch die bloße Zeit. Aber kann dabei noch von irgend einer Geſetzmäßigkeit die Rede ſeyn? oder wer getraut ſich zu ſagen, in der wievielten Generation, bei welchem Punkt der Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Stammvater, die Differenzen jene Gewalt erlangt hätten, welche nöthig war, die Völker zu trennen? Aber damit über ein ſo großes Ereigniß nicht der bloße Zufall walte, die Entwicklung in einer dem Verſtande einleuchtenden Ordnung erfolge, non sine numine geſchehe, kann die Dauer, welche wir der Zeit der vollkommenen Homogenität des Menſchengeſchlechts zuſchreiben müſſen, nicht etwas bloß Zufälliges, ſie muß durch ein Princip gleichſam gewährleiſtet ſeyn, durch eine Macht, welche die höhern Entwicklungen, die der Menſchheit bevorſtehen und in der Folge andere als jene bloß natürlichen Unterſchiede unter ihr einführen werden, auf- und zurückhält. Von dieſer Macht, einmal eingeſetzt, zu ſagen, daß ſie ihre Gewalt durch die bloße Länge der Zeit verliere, iſt unſtatthaft: verliert ſie dieſelbe, ſo bedarf es dazu eines andern, von ihr unabhängigen, eines wirklichen zweiten Princips, das ſie erſt erſchüttert, endlich ganz überwindet. Die Entſtehung von Völkern iſt nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor beſtandenen Verhältniſſen von ſelbſt herbeiführt, ſie iſt etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingeſetzt wird. Der Uebergang von jenem homogenen Seyn zu dem höheren und entwickelteren, wo ſchon Völker, d. h. Ganze von geiſtigen Unterſchieden, ſind, macht ſich ſo wenig von ſelbſt, als z. B. der Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar iſt. Denn wenn im

Reiche des Unorganiſchen alle Körper noch in der gemeinſamen Schwere ruhen, und ſelbſt Wärme, Electricität und alles dem Aehnliche ihnen noch gemein iſt, ſo entſtehen mit den organiſchen Weſen ſelbſtändige Mittelpunkte, für ſich ſeyende Weſen, die dieß alles als eigenes beſitzen, und die Schwere ſelbſt, die ſie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.

Das Princip, das die Menſchheit in der Einheit erhielt, konnte demnach kein abſolutes, es mußte ein ſolches ſeyn, dem ein anderes folgen konnte, von dem es bewegt, verwandelt, zuletzt gar bewältigt wurde.

Sowie nun aber dieſes zweite Princip ſeine Wirkung auf die Menſchheit zu äußern anfängt, werden allerdings wie mit einem Schlag alle vermöge jenes Verhältniſſes in der Menſchheit möglichen Unterſchiede, aber die einen als näher, die andern als entfernter mögliche, geſetzt ſeyn, Unterſchiede, von denen zuvor keine Spur vorhanden war. Der Grund dieſer Unterſchiede liegt zunächſt darin, daß der bis jetzt unbewegliche Gott (A), ſowie er von einem zweiten Beſtimmungen anzunehmen genöthigt iſt, nicht derſelbe bleiben, in Conflikt mit dieſem nicht umhin kann, von Geſtalt zu Geſtalt fortzugehen, erſt eine, dann die andere anzunehmen, je nachdem der zweite Gott (B) über ihn Macht bekommen. Wohl möglich, daß ſelbſt jene Götter der griechiſchen Theogonie, die wir bis jetzt als Beiſpiel aufeinander folgender betrachteten (Uranos, Kronos, Zeus) nur ſolche verſchiedene ſucceſſiv angenommene Geſtalten des einen oder des erſten Gottes ſind, und daß der zweite, der ihn nöthigt durch dieſe Geſtalten hindurchzugehen, ein ganz außer dieſen ſtehender iſt, deſſen Name bis jetzt nicht genannt worden. Iſt aber einmal die erſte Geſtalt des Gottes geſetzt, ſo ſind die folgenden, nur als entferntere Möglichkeiten, ebenfalls geſetzt. Den verſchiedenen Geſtalten des Gottes entſprechen ebenſo verſchiedene, materiell differirende Götterlehren, die alſo mit der Erſcheinung des zweiten Princips ebenfalls ſchon alle potentiell vorhanden ſind, obſchon ſie nicht alle zugleich, ſondern nur in dem Verhältniß wirklich hervortreten können, als der in fortwährender Ueberwindung begriffene, die Menſchheit noch immer an

ſich haltende Gott es nachgibt oder zuläßt. Den verſchiedenen Götterlehren entſprechen die verſchiedenen Völker; auch dieſe alſo ſind mit dem Eintreten der zweiten Urſache potentiell ſchon vorhanden, wenn ſie gleich nicht alle auf einmal, ſondern nur in gemeſſener Folge in die Wirklichkeit treten. Durch das Succeſſive im Polytheismus ſind die Völker zugleich hinſichtlich ihrer Erſcheinung, ihres Eintretens in die Geſchichte, auseinander gehalten. Bis der Moment gekommen, den es repräſentiren ſoll, bleibt jedes Volk in potentiellem Zuſtand als Theil der noch unentſchiedenen, obwohl zur Auflöſung in Völker beſtimmten Menſchheit zurück, wie wir geſehen, daß die Pelasger, ehe ſie Hellenen wurden, in einem ſolchen unentſchiedenen Zuſtand ſich verhielten. Da aber die Kriſis, welche die Wirkung der zweiten Urſache iſt, eine allgemeine, über die ganze Menſchheit ſich erſtreckende iſt, ſo geht auch das für eine ſpätere Zeit und einer ſpäteren Entſcheidung vorbehaltene Volk durch alle Momente hindurch, zwar nicht als wirkliches Volk, aber als Theil der noch unentſchiedenen Menſchheit. Nur auf dieſe Weiſe iſt es möglich, daß die an verſchiedene Völker vertheilten Momente im Bewußtſeyn des letzten ſich zur vollendeten Mythologie vereinigen.

Sie ſehen: der Hergang der Entſtehung, ſowohl der verſchiedenen Götterlehren, als der ihnen parallelen Völker, gewinnt durch dieſe Anſicht einer Bewegung, die vom relativen Monotheismus ausgeht, eine ganz andere und beſtimmtere Geſtalt, als durch das bloße Auseinandergehen eines urſprünglichen Monotheismus erreichbar wäre. Ueberzeugen Sie ſich, daß unſere Unterſuchung fortſchreitet; wir begreifen nicht mehr bloß Völker überhaupt, wie früher, ſondern auch ihr ſucceſſives Erſcheinen. Auf einen möglichen Einwand wollen wir indeß noch Rückſicht nehmen. Man könnte ſagen: Die Differenzen oder unterſcheidenden Charaktere, die wir erſt bei den Völkern annehmen, ſeyen ſchon bei den Stämmen; denn wenn man die alte von den drei Söhnen Noahs, Sem, Cham, Japhet, hergenommene Eintheilung, die noch jetzt ſich bewährt, beibehalte, ſo unterſcheiden ſich z. B. die Semiten von den Japhetiten dadurch, daß ſie im Allgemeinen der Urreligion näher blieben, dieſe ſich weiter von ihr entfernt haben; vielleicht liege dieß ſchon in den

Namen, ſehr wahrſcheinlich wenigſtens in dem der Japhetiten, der vielleicht ebenſo die höchſte Ausbreitung oder Entfaltung des Polytheismus, wie die weiteſte geographiſche Verbreitung vorbedeutet. Dieſer Unterſchied, den man ſich als einen ſchon mit der Stammverſchiedenheit gegebenen denken müſſe, widerſpreche der angenommenen vollkommenen Homogenität des Menſchengeſchlechts. Darauf iſt zu antworten: Zuerſt mußte die Möglichkeit ſich von der Urreligion zu entfernen, überhaupt gegeben ſeyn, ehe jener Unterſchied irgendwie vorhanden ſeyn konnte. Dieſe Möglichkeit entſtand erſt mit der Erſcheinung des zweiten Princips, vor derſelben iſt der angenommene Unterſchied nicht einmal in der Möglichkeit ſich zu äußern, und wenn man möglich nennt, was ſich äußern kann, nicht einmal möglich. Dieſe geiſtige Bedeutung erhalten die Stämme erſt durch den Erfolg, und im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Annahme müſſen wir ſagen; mit dieſer Bedeutung ſind die Stämme ſelbſt erſt da, wenn die Völker da ſind; ja wenn die angegebene Namenbedeutung richtig iſt, ſo erhielten die Stämme dieſe Namen erſt, nachdem ſie zu Völkern geworden waren.

Nur der relative Monotheismus erklärt alſo die Völkerentſtehung nicht bloß im Allgemeinen, ſondern, wie wir jetzt geſehen, auch in ihren beſondern Umſtänden, namentlich das Succeſſive im Erſcheinen der Völker. Noch aber iſt etwas zurück, von dem wir früher geſtehen mußten, daß es ſich mit den damals erlangten Begriffen nicht vollkommen aufklären laſſe: nämlich die mit der Entſtehung der Völker unzertrennlich verknüpfte Entſtehung verſchiedener Sprachen — die Sprachenverwirrung als Folge einer religiöſen Kriſis. Sollte nun nicht auch dieſer Zuſammenhang, der uns ein von ſeiner Auflöſung noch unbeſtimmt weit entferntes Problem ſchien, durch die jetzt erlangte Einſicht dem vollſtändigen Begreifen wenigſtens um etwas näher gerückt ſeyn?

Wenn es eine Zeit gab, in welcher, wie das Alte Teſtament ſagt, alle Welt nur einerlei Zunge und Sprache hatte — und wir ſehen ſo wenig ein, wie wir dieſer Annahme uns erwehren ſollen, als der andern, daß es eine Zeit gab, wo keine Völker waren —, ſo werden wir eine ſolche Unbeweglichkeit der Sprache auch nicht anders begreifen können,

als indem wir uns denken, daß die Sprache in jener Zeit nur von Einem Princip beherrſcht wurde, das, *ſelbſt* unbeweglich, jede Alteration auch von *ihr* fern=, alſo ſie auf der Stufe einer *Subſtantialität* feſthielt, wie der erſte Gott A reine Subſtanz und erſt durch den zweiten B accidentelle Beſtimmungen anzunehmen genöthigt iſt. War es nun ein *Princip*, und unſtreitig ein geiſtiges, durch das die Sprache auf dieſer Stufe zurückgehalten wurde, ſo begreift es ſich ſchon an ſich leichter, wie zwiſchen dieſem Princip der Sprache und dem religiöſen Princip, das n derſelben Zeit nicht einen Theil des Bewußtſeyns, ſondern das ganze einnahm und beherrſchte, ein Zuſammenhang war und ſogar ſeyn mußte. Denn die Sprache konnte nur dem Gott gleichen, von dem das Bewußtſeyn erfüllt war. Aber nun kommt ein neues Princip, von dem jenes erſte auch als *die Sprache beſtimmendes* afficirt, umgewandelt, zuletzt unkenntlich gemacht und in die Tiefe zurückgedrängt wird. Jetzt, wenn die Sprache von zwei Principien beſtimmt iſt, ſind nicht bloß materielle Verſchiedenheiten derſelben, die ſich in Maſſe hervordrängen, unvermeidlich, ſondern, je nachdem die Wirkung des zweiten umwandelnden Princips tiefer oder oberflächlicher eindringt, alſo die Sprache ihren ſubſtantiellen Charakter mehr oder weniger verliert, erſcheinen nicht mehr bloß *materiell*, ſondern auch *formell* in Anſehung der Principien ſich ausſchließende Sprachen.

So viel läßt ſich einſehen, ohne noch die wirklichen Grundverſchiedenheiten der Sprache in näheren Betracht gezogen zu haben.

Nun bitte ich *Sie* aber, Folgendes hinzuzunehmen. Sind unſere Vorausſetzungen gegründet, ſo wird die Menſchheit vom relativen Monotheismus oder von *Eingötterei* (hier iſt das ſonſt, und wie es ehemals gebraucht wurde, völlig unſtatthafte Wort ganz an ſeiner Stelle) durch Zweigötterei (Dytheismus) zur entſchiedenen Vielgötterei (Polytheismus) fortſchreiten. Aber derſelbe Fortſchritt iſt in den Principien der Sprachen, die von urſprünglichem Monoſyllabismus durch Dyſyllabismus zu ganz entfeſſeltem Polyſyllabismus fortgehen.

Der Monoſyllabismus erhält das Wort in ſeiner reinen Subſtanz, und da, wo er ſelbſt als Princip erſcheint, werden wir nicht umhin können, ein feſthaltendes, alle zufälligen Beſtimmungen abweiſendes

Princip vorauszuſetzen. Doch — wir hören den Einwurf, es gebe keine eigene monoſyllabiſche Sprache. Es iſt wahr: wir kennen nur ein Sprachſyſtem, in welchem Monoſyllabismus waltet, das chineſiſche, und dieſem hat der Mann, der bis vor Kurzem als der größte Kenner chineſiſcher Sprache und Literatur gegolten (Abel Remuſat[1]), den monoſyllabiſchen Charakter beſtreiten zu müſſen geglaubt. Sehen wir indeß genauer zu, ſo hat ſich der gelehrte Mann hiezu vorzüglich nur durch die Meinung bewegen laſſen, es werde mit jener Annahme dem Volk und der Sprache, um deren Kenntniß er ſich ſo verdient gemacht, ein Makel von Barbarei angehängt. Hierüber nun getrauten wir uns ihn völlig zu beruhigen; es iſt nicht unſere Meinung, daß der Zuſtand, in dem das Bewußtſeyn nur von Einem Princip beherrſcht wurde, ein Zuſtand von Barbarei geweſen; und was ſeine aus der Sprache ſelbſt beigebrachten Inſtanzen betrifft, würde es für ihn ſelbſt vielleicht nur dieſer Beruhigung bedürfen, um an ihrer Beweiskraft zweifelhaft zu werden. Die Hauptſache möchte in Folgendem enthalten ſeyn: Die Benennung einſylbig habe keinen Sinn, denn verſtehe man darunter die Wurzel, ſo ſeyen alle Sprachen der Welt einſylbig, verſtehe man aber die Worte, ſo ſeyen es die für gewöhnlich einſylbig gehaltenen Sprachen nicht mehr als alle anderen, denn die Worte in dieſen ſeyen nichts anders als ein Aggregat von Sylben, die nur getrennt erſcheinen, weil es die Natur der Schriftzeichen in denſelben ſo mit ſich bringe. Hier iſt nun eben jenes falſch, was vorausgeht, es ſeyen die Wurzeln in allen Sprachen der Welt einſylbig. Denn der Dyſyllabismus der ſemitiſchen iſt nichts Zufälliges, er iſt das eigenthümliche Princip derſelben, ein Princip, mit dem eine frühere Schranke durchbrochen wird und eine neue Entwicklung anfängt. Zwar hat man, um ſich von dem bequemen Wege, wo jede Erklärung aus Principien vermieden und ſo viel möglich alles von Zufälligkeiten abgeleitet wird, nicht abbringen zu laſſen, neuerdings wieder (denn der Verſuch iſt ſehr alt[2]) die ſemitiſchen Sprachen

[1] Fundgruben des Orients B. III. S. 279.

[2] Val. Löſcher in dem bekannten Werk De causis linguae Hebraeae war längſt vorausgegangen.

auf einſylbige Wurzeln zurückzuführen geſucht, indem man nämlich geltend machte, daß viele hebräiſche Zeitwörter, die nur in zweien, ja zuweilen nur in einem Radikal übereinſtimmen, dennoch der Bedeutung nach ſich verwandt bleiben; der dritte Conſonant ſey in der Regel nur ein Zuwachs, und dieſe Erweiterung des Worts zeige meiſt nur eine Erweiterung der urſprünglichen Bedeutung des einſylbigen an. So bedeute cham (eigentlich chamam) im Hebräiſchen warmſeyn, warmwerden, davon nachher chamar, rothſeyn, weil Röthe eine Folge von Erhitzung; chamar ſey alſo eigentlich nicht Wurzel, ſondern cham (das jedoch nur in der Ausſprache einſylbig erſcheint). Gerade die erwähnte Thatſache aber, wenn ſie ſich durchgängig beſtätigen ließe, würde vielmehr zum Beweis dienen, daß der Monoſyllabismus ein wirkliches Princip, und daher die ſemitiſchen Sprachen diejenigen waren, die es zu überwinden hatten und nur darum das Ueberwundene noch als Spur oder als Moment bewahren. Für die japhetiſchen Sprachen nun aber, alſo z. B. die germaniſche, das Sanscrit, das Griechiſche u. ſ. w., ſollte man denken, hätte dieſes in den ſemitiſchen bereits überwundene Princip keine Macht oder Bedeutung mehr haben können. Dagegen iſt das Neueſte, gerade ihre Wurzeln ſeyen entſchieden monoſyllabiſch, wornach es nur noch eines Schrittes bedarf, um den ſemitiſchen Sprachſtamm, wie er jetzt iſt (mit ſeinen zweiſylbigen Wurzeln), für jünger, das Sanscrit aber für älter, ächter, urſprünglicher zu erklären. Ich habe mich über dieſe Umkehrung aller vernünftigen Ordnung früher ſchon im Allgemeinen ausgeſprochen, hier wollen wir uns nicht mit der Bemerkung aufhalten, wie ſchwer es ſcheint, in deutſchen, zumal aber in griechiſchen Wörtern, von denen, wenn man ſie ihrer accidentellen (grammatikaliſchen) Beſtimmungen beraubt, oft nur noch ein Vocal übrig bleibt, Wurzeln zu entdecken, während man von der andern Seite nicht weiß, wie es mit Wörtern zu halten iſt, die offenbar auf zweiſylbige Wurzeln zurückweiſen, wie ἀγαπάω, das mit dem entſprechenden hebräiſchen vielleicht wirklich zuſammenhängt. Einfacher wird es ſeyn, den Grund der Täuſchung aufzudecken. Es möchte ſich nämlich ſo verhalten, daß a) das Chineſiſche nichts als Wurzel, reine Subſtanz iſt, b) in den ſemitiſchen

das Princip des Monoſyllabismus bereits überwunden, und alſo c) in den japhetiſchen Sprachen der Dyſyllabismus als Gegenſatz und demnach als Princip ebenſo verſchwunden iſt. Wer nun bloß das letzte ins Auge faßt, wird dadurch verleitet, wieder den Monoſyllabismus hervorzuſuchen, während der, welcher den wahren Zuſammenhang einſieht, nicht anſtehen wird, zu ſagen, dieſe Sprachen ſeyen in ihrem Princip polyſyllabiſch, weil in ihnen Monoſyllabismus und Dyſyllabismus — beide ihre Bedeutung als Princip verloren haben.

Es wird in der Philoſophie der Mythologie ſelbſt Gelegenheit geben, auf dieſes Verhältniß zurückzukommen, und dabei zugleich Mißdeutungen zu begegnen, wie die ſeyn würde, daß unſerer Meinung nach das Chineſiſche die Urſprache des Menſchengeſchlechts ſeyn müßte. Aber auch auf jenen Parallelismus der ſprachlichen und religiöſen Entwicklung werden wir ausführlicher, mit Hinzuziehung neuer, hier nicht zu erörternder Beſtimmungen, wie ich hoffe, überzeugend zurückkommen.

Mögen nun überhaupt die letzten Ausführungen nur als indirecte Beweiſe gelten für einen bloß relativen Monotheismus im Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit! Eine directe Schlußfolge wird jetzt eben dieſe Vorausſetzung vollends erweiſen und als die einzig mögliche darthun.

Iſt der ſucceſſive Polytheismus etwas, das ſich in der Menſchheit wirklich ereignet hat, d. h. iſt die Menſchheit wirklich durch eine ſolche Folge von Göttern hindurchgegangen, als wir angenommen — und hier wollen wir uns erinnern, daß dieß eine unwiderſprechliche Thatſache iſt, ſo gut als irgend eine hiſtoriſch bezeugte —, ſo mußte auch irgend einmal in der Menſchheit ein ſolcher erſter Gott ſeyn, als unſer Gott A iſt, der, obwohl nur erſtes Element einer künftigen Succeſſion, doch noch nicht als ſolches erſcheint, ſondern wirklich noch der unbedingt-Eine iſt, und daher über die Welt den Frieden und die Ruhe einer ungetheilten und unwiderſprochenen Herrſchaft verbreitet. Dieſer Friede konnte aber nicht mehr beſtehen, ſobald der andere Gott ſich ankündigte, denn mit dieſem war, wie gezeigt, Verwirrung und Zertrennung unvermeidlich geſetzt. Wenn wir daher die Zeit aufſuchen, in welcher noch Raum war für

einen erſten Gott, ſo iſt einleuchtend, daß dieſer Raum nicht in der Zeit der ſchon vollbrachten Trennung zu finden, und daß er ſelbſt in der Uebergangszeit der eben anfangenden Scheidung nicht mehr zu finden, daß er alſo nur in der ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit zu ſuchen iſt. Entweder war alſo niemals ein ſolcher erſter Gott, wie unſer Gott A, d. h. es gab nie eine ſolche wirkliche Aufeinanderfolge, als wir im eigentlichen Polytheismus erkennen müſſen, oder ein ſolcher Gott hatte im Bewußtſeyn der urſprünglichen, noch völlig ungetrennten Menſchheit geherrſcht.

Hiemit ergibt ſich nun aber auch das Umgekehrte: der eine, über die ſtille vorgeſchichtliche Zeit herrſchende Gott war zwar der einzige bis dahin ſeyende, aber nicht in dem Sinn, daß kein zweiter ihm folgen konnte, ſondern daß ein anderer ihm nur noch nicht wirklich gefolgt war. So weit war er weſentlich (potentia) ſchon ein mythologiſcher, obſchon er wirklich (actu) ein ſolcher erſt wurde, als der zweite wirklich kam, und ſich zum Herrn des menſchlichen Bewußtſeyns machte.

Vergleichen wir dieſes Ergebniß mit der Annahme, welche der entſtehenden Vielgötterei eine reine, dem geiſtigen Monotheismus ganz naheſtehende Lehre vorausgehen läßt, ſo iſt — um nichts davon zu ſagen, daß die urſprüngliche Einheit des Menſchengeſchlechts weit entſchiedener durch eine blinde, von menſchlichem Wollen und Denken unabhängige Macht, als durch Erkenntniß zuſammengehalten war, wie ſie mit einem geiſtigen Monotheismus verbunden gedacht werden muß, aber ganz unabhängig davon iſt —, je höher durch die Annahme eines geiſtigen Monotheismus das vormythologiſche Bewußtſeyn geſtellt wird, deſto weniger zu begreifen, zu welchem Ende es zergehen ſollte, da dieſe Veränderung doch nur (wie der Vertheidiger dieſer Anſicht ſelbſt erklärt [1]) zum

[1] Man ſ. z. B. Creuzer in der Vorrede zum 1. Theil der Symbolik und Mythol. 2. Ausgabe, S. 2: „Meinen Hauptſatz halte ich in ſeiner ganzen Ausdehnung feſt. Er iſt die Grundlage von einer anfänglich reineren Verehrung und Erkenntniß Eines Gottes, zu welcher Religion ſich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtſtrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten.“

Man vergl. eine andere Stelle aus den Briefen über Homer und Heſiodos S. 95: „Ich möchte meine Anſicht der Mythologie mit der Hypotheſe der Aſtronomen

Schlechteren führen konnte. Wie man auch ſonſt vom Polytheismus denkt, irgendwie mußte er doch Vermittlung einer höheren Erkenntniß, Uebergang zu einer größeren Befreiung des menſchlichen Bewußtſeyns ſeyn. So viel über den Grund des Auseinandergehens.

Demnächſt kann das Wie, die Art des Auseinandergehens in Betracht kommen. Creuzer bedient ſich dieſe zu erklären eines Gleichniſſes. Wie indeß ein Planet in mehrere kleinere auseinander fahre, läßt ſich, wenn man einmal annehmen will, daß es mit der Bildung des Weltſyſtems ſo tumultuariſch zugehe, allenfalls auf mehr denn eine Weiſe erklären; will man nicht einen allzeit zu Gebot ſtehenden Kometen mit dieſem Geſchäft beauftragen, ſo gibt es im Innern der Planeten elaſtiſche Flüſſigkeiten, die ſich befreien, Metalloide, die mit Waſſer explodiren können; und bei Gelegenheit einer ſolchen Ausbreitung oder Exploſion könnte wohl einmal ein Planet in Stücke gehen; im äußerſten Fall würde ſchon eine hohe electriſche Spannung zu einer ſolchen Wirkung hinreichen.

Hier ſind poſitive Urſachen einer Zerreißung oder Zerſprengung; aber hinſichtlich jenes vormythologiſchen Syſtems werden lauter bloß negative Urſachen angeführt, Verdunkelung und allmähliches Erblaſſen der urſprünglichen Erkenntniß. Allein eine ſolche bloße Remiſſion oder Erſchlaffung früherer Einſicht würde vielleicht ein Nichtmehrverſtehen der Lehre, auch wohl ein gänzliches Vergeſſen aller Religion, aber nicht nothwendig Polytheismus zur Folge haben. Die bloße Verdunkelung eines früheren Begriffs würde das Erſchrecken nicht erklären, das nach früher erwähnten Anzeichen die Menſchheit bei der erſten Erſcheinung des Polytheismus empfand. Das Bewußtſeyn, einmal erſchlafft, würde die Einheit leicht, ohne Kampf, alſo auch ohne

vergleichen, welche in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres, Veſta, die auseinander gefahrenen Theile eines zerſtobenen Urplaneten erkennen"; worauf er dann ferner bemerkt: die urſprüngliche Einheit, auf die man allein ſehen müſſe, ſey eine reinere Urreligion, die Monotheismus geweſen und, ſo ſehr ſie auch durch den eingeriſſenen Polytheismus zerſplittert worden, doch zu keiner Zeit ganz untergegangen ſey.

poſitives Reſultat aufgegeben haben. Durch ein bloßes Schwächerwerden der urſprünglichen Erkenntniß wird die Gewalt, mit welcher der Polytheismus entſteht, ſo wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohne dieß ſchon als eine ſchwächer gewordene angenommen wird, die entgegengeſetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtſeyn ſich behauptet, und die völlige Auflöſung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelaſſen hätte, verhindert.

Nur eine poſitive, die Einheit zerſtörende Urſache erklärt jenes Entſetzen der Menſchheit bei der erſten Anwandlung der Vielgötterei. Von einem Standpunkt, auf den zuletzt auch wir uns ſtellen müſſen, wird die Wirkung dieſer Urſache als eine göttlich verhängte, ſie wird als ein Gericht erſcheinen. So angeſehen konnte die durch ein göttliches Gericht zerſtörte Einheit nicht die ſchlechthin-wahre ſeyn. Denn ein Gericht ergeht überall nur über das Relativ-wahre und das Einſeitige, das für allſeitig genommen wird. Das gewöhnliche Wehklagen über den Untergang einer reinen Erkenntniß und deren Zerſplitterung in Vielgötterei iſt daher dem religiöſen Standpunkte ſo wenig gemäß, als dem philoſophiſchen und als der wahren Geſchichte. Der Polytheismus ward über die Menſchheit verhängt, nicht um den wahrhaft-Einen, ſondern um den einſeitig-Einen, um einen bloß relativen Monotheismus zu zerſtören. Der Polytheismus war, trotz dem entgegengeſetzten Anſchein, und ſo wenig dieß auf dem gegenwärtigen Standpunkt noch ſich begreiflich machen läßt, dennoch wahrhaft Uebergang zum Beſſern, zur Befreiung der Menſchheit von einer an ſich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchſte Erkenntniß niederhaltenden Gewalt. Wenigſtens wird man geſtehen, daß dieß eine begreiflichere, und wie immer, zugleich erfreulichere Anſicht iſt, als jene die eine urſprünglich reine Erkenntniß völlig zwecklos, und ohne daß dieſer Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höhern Reſultats erſchiene, ſich zerſtören und untergehen läßt.

Bis jetzt haben wir einen Ausgangspunkt der Entwicklung geſucht, auf den ſich nicht mehr bloß hypothetiſche, ſondern kategoriſche Schlüſſe,

über die Entſtehung und den erſten Urſprung der Mythologie bauen laſſen. Aber eben hier, da wir uns ſeiner verſichert glauben, droht dem Ergebniß noch ein mächtiger Einwand. Wir haben bis jetzt die monotheiſtiſche Hypotheſe nur von einer Seite beurtheilt; vergeſſen wir nicht, daß durch ſie im Bewußtſeyn der früheſten Menſchheit nicht nur ein reiner Monotheismus überhaupt, ſondern ein geoffenbarter behauptet wird. Nun haben wir bis jetzt nur die eine Seite deſſelben, die materielle, in Betracht gezogen, nicht auch die formelle, die Seite ſeines Entſtehens. Schon die Unparteilichkeit und Gleichmüthigkeit aber, die wir uns bei dieſer ganzen Unterſuchung zum Geſetz gemacht haben, würde uns auffordern, auch der andern Seite ihr Recht widerfahren zu laſſen, hätten wir auch nicht gerade von dieſer die beſtimmteſte Einrede zu erwarten. Man kann uns nämlich einwenden: Was Ihr vorgebracht, wäre nicht zu beſtreiten, wenn es keine Offenbarung gäbe. Im bloß natürlichen Gang der menſchlichen Entwicklung würde vielleicht ein ſolcher einſeitiger Monotheismus das Erſte ſeyn. Aber die Offenbarung — wie wird ſich dieſe zu ihm verhalten? Wenigſtens kann ſich jener relative Monotheismus nicht von ihr herſchreiben, die Offenbarung kann ihn nicht ſetzen; kann ſie ihn aber nicht ſetzen, ſo wird ſie ihm zuvorkommen, oder ihm wenigſtens gleich, ihn aufhebend, entgegentreten. Sie ſehen, dieſes iſt alſo eine neue Inſtanz, die wir nicht umgehen können, die überwunden ſeyn muß, ſollen wir auf dem gelegten Grund mit Sicherheit fortbauen. Wir laſſen es dahingeſtellt, ob es eine Offenbarung gibt oder nicht, und fragen nur, ob eine ſolche vorausgeſetzt unſere Annahme eines relativen Monotheismus als Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit beſtehen könnte.

Was nun alſo das behauptete Zuvorkommen betrifft, ſo iſt freilich bekannt, daß nicht bloß Theologen, ſondern ſelbſt eine gewiſſe Klaſſe von Geſchichtsphiloſophen mit der Offenbarung bis auf den erſten Menſchen zurückgehen, und manche würden uns gewiß keine geringe Verlegenheit zu bereiten glauben, wenn ſie uns aufforderten, zu erklären, ob denn nach unſerer Meinung auch ſchon die Religion des erſten

Menſchen nur jener vergängliche Monotheismus geweſen ſey. Wir dagegen wollen ihnen aus ihrer eigenen Annahme einfach zurückrufen, daß ſie ja ſelbſt einen doppelten Zuſtand des erſten Menſchen annehmen, ſeinen Zuſtand vor dem ſogenannten Fall, und ſeinen Zuſtand nach demſelben, und da hätten ſie dann, um mit der Offenbarung nicht bloß auf den erſten, ſondern auch auf den urſprünglichen Menſchen zurückzugehen, vor allem zu erklären, wie auch urſprünglich, d. h. vor dem Fall, das Verhältniß des Menſchen zu Gott ein ſo vermitteltes ſeyn konnte, als ſie es ſelbſt im Begriff der Offenbarung denken müſſen, wenn ſie dieſen nicht durch eine ungemeſſene Ausdehnung alles Sinns berauben wollen. Ehemals wurde, unſeres Wiſſens, die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geſchlecht; nach den feſten Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich geſtehe, daß ich dieſe, möge man ſie auch ſteife nennen, einer neuern, alles verſchwemmenden, und dann freilich für die Zwecke einer gewiſſen ſüßlichen Religioſität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach dieſen Begriffen alſo wurde die Offenbarung ſtets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erſtes, Urſprüngliches betrachtet. Das Urſeyn des Menſchen iſt, ſelbſt nach den angenommenen Begriffen, wenn ſie einigermaßen ſich klar zu werden ſuchen, nur als ein noch überzeitliches und in weſentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber ſelbſt nur zeitloſes Moment iſt. Da iſt kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geſchehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwiſchen dem Menſchen und Gott ſeyn, wodurch der Menſch von Gott getrennt und entfernt gehalten iſt; und etwas der Art muß ſeyn, damit Offenbarung möglich iſt; denn Offenbarung iſt ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt ſich nur ein weſentliches Verhältniß denken; Actus iſt nur wo Widerſtand, wo etwas iſt, das negirt und aufgehoben werden muß. Wäre übrigens der urſprüngliche Menſch nicht an ſich ſchon Bewußtſeyn von Gott, müßte ihm ein Bewußtſeyn von Gott erſt durch einen beſondern Actus zu Theil werden, ſo müßten die, welche dieß annehmen, ſelbſt einen

urſprünglichen Atheismus des menſchlichen Bewußtſeyns behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung ſeyn würde; wie ich denn überhaupt Gelegenheit gehabt habe, mich zu überzeugen, daß, diejenigen ausgenommen, denen es wiſſentlich oder unwiſſentlich nur darum zu thun iſt, dem Princip der Tradition die größtmöglichſte Ausdehnung zu geben, dieſes Herleiten aller Wiſſenſchaft und Religion von einer Offenbarung bei den meiſten nur in der Meinung geſchieht, damit etwas Erbauliches und frommen Ohren Wohlgefälliges zu ſagen.

Bis dorthin alſo, bis auf das Urverhältniß des Menſchen zu Gott läßt ſich der Begriff Offenbarung nicht ausdehnen. Nun wird aber ferner angenommen, der Menſch ſey durch eigene Schuld aus dem Paradies geſtoßen, d. h. aus jenem Urzuſtand eines bloß weſentlichen Verhältniſſes zu Gott geſetzt worden. Dieſes aber läßt ſich nun nicht denken, ohne daß, wie er ſelbſt ein anderer geworden, auch der Gott ihm ein anderer würde, d. h. es läßt ſich nicht denken ohne eine Alteration des religiöſen Bewußtſeyns, und wenn man der Erzählung dieſes Vorgangs in der Geneſis, die jeden, der ſie verſteht, mit Bewunderung erfüllen muß, und, in welchem Sinne immer, gewiß eine der tiefſten Offenbarungen enthält (denn es ſind in verſchiedenen Theilen und Stellen des Alten Teſtaments, der Gleichartigkeit im Ganzen unerachtet, ſehr verſchiedene Grade von Erleuchtung nicht zu verkennen); wenn man alſo dieſer Glauben beimißt, ſo war jene Alteration gerade eine ſolche, welche dem, was wir relativen Monotheismus genannt haben, entſpricht. Denn der Gott ſagt: Siehe, der Menſch iſt worden wie einer von uns; alſo — wie kann man die Worte anders verſtehen? — er iſt nicht mehr der ganzen Gottheit, ſondern nur noch einem von uns Elohim gleich. Wie aber das Seyn des Menſchen, ſo iſt auch ſein Bewußtſeyn (und das Verhältniß, welches der Menſch im Bewußtſeyn zu Gott hat, beruht eben auf der Gleichheit ſeines Seyns mit dem göttlichen); alſo liegt, ohne das Axiom, daß das Erkannte wie das Erkennende iſt, herbeizurufen, in den Worten zugleich, daß das Bewußtſeyn nur noch zu Einem von der Gottheit, nicht mehr zu der ganzen ein Verhältniß hat;

was kann dieß aber anders ſeyn, als was wir relativen Monotheismus genannt haben? [1]

So tritt daher dem behaupteten Zuvorkommen einer Offenbarung, wodurch ein relativer Monotheismus in der Menſchheit gehindert worden wäre, die argloſe und aufrichtige Erzählung einer den Offenbarungsgläubigen ſelbſt für geoffenbart geltenden Schrift, und ſomit alſo die Offenbarung ſelbſt entgegen, und ſo, anſtatt von jener Seite eine Hemmung unſerer Entwicklung zu befürchten, werden wir vielmehr die Offenbarung, d. h. die als geoffenbart angeſehenen Schriften, ſelbſt als Beiſtand unſerer Entwicklung herbeirufen, wie wir denn überhaupt, nachdem einmal das Verhältniß von Mythologie und Offenbarung zur Sprache gekommen, von dieſem Punkt nicht werden hinweggehen dürfen, ohne dieſes Verhältniß ſo weit, als es vorerſt ſeyn kann, ins Reine gebracht zu haben.

[1] Wir werden auf dieſe merkwürdige Stelle in der Folge zurückkommen, und dabei zugleich Gelegenheit haben, zu zeigen, daß ſie ſich wörtlich und ſachlich nicht anders als auf die oben angenommene Weiſe verſtehen läßt.

# Siebente Vorleſung.

Indem wir jetzt denen gegenüberſtehen, welche über den erſten Zuſtand des Menſchengeſchlechts nur Aufſchlüſſen der Offenbarung vertrauen, ſo iſt es als ein wahres Glück für unſere Unterſuchung anzuſehen, daß unſere Behauptungen durch die moſaiſchen Schriften ſelbſt ſo entſchieden beſtätigt werden, wie gleich die erſte, daß vom Anfang der Geſchichte, wie Kant mit Recht den Sündenfall genannt hat, im Bewußtſeyn des Menſchen an die Stelle des abſolut-Einen der relativ-Eine getreten ſey; und ganz ebenſo wird es nur als eine der vielen falſchen Annahmen erſcheinen, wenn man auf die Weiſe, wie es gewöhnlich geſchieht, vorgibt, in dem Bewußtſeyn der erſten Menſchen ſey die Erkenntniß Gottes noch reiner und vollkommener geweſen als in dem der nachfolgenden; denn vielmehr müßte man ſagen, daß in dem erſten Menſchen und ſeinen erſten Nachkommen das Bewußtſeyn des relativ-Einen, eben weil er noch nicht als ſolcher erſchien, noch mächtiger, reiner, vollkommener und ungetrübter war, als in den nachfolgenden, wo ſchon der zweite Gott dem Bewußtſeyn näher trat. Dort konnte gar kein Zweifel darüber entſtehen, daß das Verhältniß zu dem relativ-Einen nicht die wahre Religion ſey. Denn dieſer Gott war dort ſelbſt noch der unbedingte, und völlig ſtatt des abſolut-Einen, der in ihm (inſofern alſo doch) war. Aber eben darum wurde auch der abſolute noch nicht als ſolcher unterſchieden, darum auch nicht als ſolcher erkannt; alſo es war noch kein Monotheismus in dem Sinne, wo er Erkenntniß des wahren Gottes als ſolchen und mit Unterſcheidung iſt; denn dieſe Unterſcheidung war erſt möglich, indem der

relative aufhörte, der absolute zu seyn, als relativer erklärt wurde. Und eben dieß, daß das allererste Menschengeschlecht von dem wahren Gott als solchem wirklich nicht gewußt, wird durch die Genesis selbst wundervoll bestätigt; wenn man dieß nicht gesehen, so ist dieß nur, weil diesen ältesten Urkunden noch nie das Glück widerfahren, ihrem Inhalt nach ganz unbefangen betrachtet und untersucht zu werden, wozu Anhänger der formell orthodoxen Theologie so wenig als ihre Gegner geeignet waren, und ebensowenig die, welche mehr als mit dem Inhalt sich mit der bloß äußeren Zusammensetzung dieser Schriften beschäftigt haben. Ich gehöre weder zu der einen noch zu der andern dieser Klassen; ich habe diese Schriften weder mit den Augen eines Theologen, noch eines Gegners aller Theologie, noch auch mit denen eines bloßen Kritikers, sondern mit den Augen eines Philosophen angesehen, dem es überall und vorzugsweise um den Inhalt der Dinge zu thun ist, und habe darum vielleicht manches in diesen Schriften bemerken können, was andern entgangen ist.

Solange das erste Menschengeschlecht in dem ersten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Ursache, den wahren als solchen zu unterscheiden. Als jener durch einen nachfolgenden Gott zweifelhaft zu werden anfing, da erst suchte es den wahren in ihm festzuhalten und lernte so diesen unterscheiden. Es ist immer aufgefallen, daß das hebräische Volk für seinen Gott zwei Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen besondern, Jehovah. Allein eine vollständige Induction möchte zeigen, daß im Alten Testament und ganz besonders in den mosaischen Schriften der Gott, der der unmittelbare Inhalt des Bewußtseyns ist, Elohim, der Gott, der als der wahre unterschieden wird, Jehovah genannt wird. Dieser Unterschied ist immer beobachtet. So findet sich gleich im vierten Kapitel der Genesis eine Genealogie; diese fängt so an[1]: Adam (der erste Mensch) zeugete Seth, und Seth zeugete auch einen Sohn, den hieß er Enos: von da an, also von Enos an, fing man an den Jehovah anzurufen. Es

[1] V. 25. 26.

iſt nicht gesagt: man fing an den Gott überhaupt, Elohim, anzurufen. Dieſen mußte Seth und Adam ſo gut kennen als Enos; nur von Jehovah wird es geſagt. Da aber ſonſt der Jehovah auch der Elohim und der Elohim der Jehovah iſt, ſo kann der Unterſchied zwiſchen beiden nur der ſeyn, daß Elohim der Gott noch indistincte iſt, Jehovah der als ſolcher unterſchiedene. Aber um ſo entſchiedener iſt nun eben dieß, daß man erſt von Enos an, alſo erſt in der dritten Generation, Jehovah angerufen habe. Wörtlich heißt es: von da an fing man an den Jehovah bei Namen zu rufen; dieß iſt aber ebenſo viel als: er wurde unterſchieden, denn wer bei einem Namen gerufen wird, wird eben dadurch unterſchieden. Daraus folgt unwiderſprechlich: vor Enos, d. h. vor dem durch dieſen Namen bezeichneten Menſchengeſchlecht, wurde der wahre Gott nicht als ſolcher unterſchieden, bis dahin war alſo auch kein Monotheismus in dem Sinn einer Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen. Dieß war freilich in zu unmittelbarem Widerſpruch mit den angenommenen Begriffen, als daß man nicht, wie es in andern Fällen nicht weniger zu geſchehen pflegt, durch Interpretation zu helfen geſucht hätte. So ſchon Dr. Luther: Zu derſelben Zeit fing man an, von des Herrn Namen zu predigen, andere: ſich nach Jehovahs Namen zu nennen; andere meinten, es ſey nur von einem öffentlichen Cultus die Rede; aber von dem allen liegt nichts im Hebräiſchen, ſprachgemäß können die Worte nur überſetzt werden: Jehovah wurde bei Namen gerufen [1], was freilich denn auch ſo viel iſt als: er wurde angerufen, denn wer z. B. von einem andern, an dem er vorübergeht, bei ſeinem Namen gerufen wird, wird allerdings auch angerufen. Das Merkwürdigſte iſt aber, daß dieſes Rufen des Jehovah bei Namen erſt anfängt bei dem zweiten Geſchlecht; das erſte (durch Adam und Seth bezeichnete) weiß nichts von ihm. Ihm, das nur Ein Princip kannte, konnte über die Wahrheit, Einheit und Ewigkeit des Gottes, von dem es erfüllt war, kein Zweifel entſtehen, es hatte in ihm, einfältigen Herzens, um mich ſo auszudrücken,

[1] Wegen des Sprachgebrauchs ſ. Jeſ. 43, 1; es heißt nicht קָרָאתִיךָ בְשִׁמְךָ ſondern nur קָרָאתִי בְשִׁמְךָ

den ſchlechthin-Ewigen und Einzigen verehrt. Dieſen als ſolchen zu unterſcheiden und mit einem beſondern Namen zu bezeichnen, konnte erſt die Nothwendigkeit entſtehen, als er durch die Erſcheinung des zweiten zu verſchwinden, ein relativer zu werden drohte. Da war es noth, den wahrhaft, d. h. den nicht vorübergehend, ſondern bleibend Ewigen, den es in jenem verehrt hatte, bei Namen zu rufen, wie wir einen rufen, der uns zu verſchwinden droht. Dieß war der Weg von dem relativ-Einen ſich zu dem in ihm eigentlich verehrten abſolut-Einen zu erheben. Die gewöhnliche Meinung, welche dem erſten Menſchen die vollkommene Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes als ſolchen zuſchreibt, dürfen wir alſo um ſo mehr für widerlegt, und zwar durch die moſaiſche Erzählung ſelbſt widerlegt halten, als eben dieſe das zweite mit Enos anfangende Menſchengeſchlecht auch in anderer Hinſicht als ein anderes und von dem erſten weſentlich unterſchiedenes bezeichnet.

Dieß geſchieht nämlich in der merkwürdigen von Adam bis auf Noah herabgeführten Genealogie des Menſchengeſchlechts, die ſich im fünften Kapitel der Geneſis findet. Dieſe Genealogie bietet zwar noch anderes Merkwürdige dar, namentlich daß ſie von Kain und Abel nichts weiß, wie auch in den nächſtfolgenden Geſchichten von beiden nichts wieder erwähnt wird (auch 1. Chron. 1, 1 wird von Adam unmittelbar zu Seth übergegangen); aber hierauf können wir uns jetzt nicht einlaſſen, da es nicht zu unſerem Zweck gehört; was hieher gehört iſt Folgendes: daß die erwähnte Genealogie, die ſich theils durch das Zurückgehen bis auf die Schöpfung des Menſchen, theils durch die beſondere Ueberſchrift: dieſes iſt das Buch von der Menſchen Geſchlecht, als die ganz von vorn anfangende und urkundlichſte bezeichnet, daß dieſe von Adam ſagt: Er war 130 Jahr alt, und zeugete einen Sohn nach ſeinem Bilde, und nannte ihn Seth. Seth aber, ſo wird dann weiter erzählt, war 105 Jahr alt, und zeugete Enos. Das Sonderbare iſt hiebei: Erſtens, daß Enos nach der Meinung der Genealogie nicht mehr wie Seth nach dem Bilde des erſten Menſchen gezeugt iſt (denn ſonſt enthielte der Zuſatz bei Seth eine ganz unnöthige Verſicherung). Seth trägt noch

das Bild des erſten Menſchen, Enos nicht mehr. Zweitens, daß der Name dieſes Enkels des erſten Menſchen Enos nichts anders bedeutet als eben wieder: Menſch, wie Adam, nur mit dem Nebenbegriff der ſchon geſchwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum anas, mit dem das griechiſche *νόσος* zuſammenhängt, bedeutet krankſeyn. Mit Enos fängt alſo wirklich ein zweites Menſchengeſchlecht an, ein zweites, weil ſein Ahnherr wieder Menſch genannt wird, und weil es dem erſten von Adam unmittelbar abſtammenden nicht mehr gleich iſt. Nun kann man die Frage aufwerfen, wodurch dieſes zweite durch Enos vorgeſtellte Menſchengeſchlecht von dem erſten, unmittelbar von Adam, dem Menſchen ohne Nebenbegriff, abſtammenden ſich unterſchied, wodurch es im Verhältniß zu jenem gleichſam das kranke und ſchwache war. Nehmen wir nun zur Beantwortung dieſer Frage das früher aus der andern Stelle der Geneſis Entwickelte hinzu, ſo wird ſich von ſelbſt und ungezwungen Folgendes ergeben. In Seth war das Menſchengeſchlecht noch ſtark und mächtig, denn es wurde nur von Einem Princip getrieben, in ihm lebte noch der Eine und erſte Gott; das zweite aber iſt krank und ſchwach, denn ihm hatte ſich ſchon der zweite Gott genähert, der jenen erſten ſchwächt, ſeine Macht und Stärke bricht; denn alles was von Einem Princip beherrſcht wird, iſt ſtark und geſund, dagegen was von zweien, ſchon ſchwach und krank.

Das Ergebniß im Ganzen iſt alſo, daß nach der Erzählung der Geneſis ſelbſt der wahre Gott als ſolcher erſt einem zweiten Menſchengeſchlecht bekannt und gewußt war, und zwar einem im Vergleich mit dem erſten ſchon afficirten, alſo einer andern, dem erſten Geſchlecht fremden Potenz unterworfenen. Dieſe fremde Potenz kann nur unſer zweiter Gott (B) ſeyn, den wir als die erſte wirkende Urſache des Polytheismus kennen gelernt haben. Dargethan wäre damit zugleich, daß eigentlicher Monotheismus nicht entſteht, ohne daß die Gefahr des Polytheismus vorhanden iſt, und daß jener bloß relativ-Eine Gott ebenſowohl die Vorausſetzung für die Entſtehung des Monotheismus als des Polytheismus iſt. Da wir uns zum Theil auf die Bedeutung des Namens (Enos) berufen haben, ſo könnten wir weitergehend in dieſem Namen

zugleich die Anzeige des Gottes ſelbſt finden, von dem das zweite Menſchengeſchlecht afficirt iſt. Denn die wahrſcheinlichſte Etymologie des Namens Dionyſos, unter dem der zweite Gott von den Hellenen gefeiert wurde, iſt noch immer die von einem arabiſchen Wort (und unter den Arabern, wie wir in der Folge ſehen werden, wurde der zweite Gott zuerſt mit Namen genannt), das im Arabiſchen Herr bedeutet und wie das hebräiſche baal mit vielen andern Wörtern zuſammengeſetzt wird, und Enos, der Menſch, und zwar der Menſch mit jenem Nebenbegriff der ſchon gekränkten Kraft. Ich könnte, ſage ich, auch dieſes erwähnen, wenn ſich dieſe Combination hier weiter ausführen ließe; aber es möge an der einen Bemerkung genug ſeyn, daß in dem großen Entwicklungsgang, den wir darſtellen, auch das Entfernteſte, wie Altes Teſtament und Hellenenthum, Offenbarung und Mythologie, ſich bei weitem näher liegt, als diejenigen denken, die ſich an eine ganz abſtracte Betrachtungsweiſe, z. B. der helleniſchen Mythologie, abgeſchnitten von dem allgemeinen Zuſammenhange, gewöhnt haben.

Wir haben ein erſtes durch Adam und Seth, ein zweites durch Enos bezeichnetes Menſchengeſchlecht anerkennen müſſen. Mit dem letzteren erſt kommen Anwandlungen des zweiten Gottes, deſſen Spur wir nun weiter, und zwar in der durch die Offenbarung ſelbſt verzeichneten Geſchichte verfolgen werden.

Der nächſte große Wendepunkt iſt die Sündfluth, nach dieſer folgt die Sprachenverwirrung, die Völkertrennung, der entſchiedene Polytheismus. Die Sündfluth ſelbſt aber wird nun in dem moſaiſchen Bericht durch folgende Erzählung eingeleitet: Da ſich die Menſchen begunnten zu mehren auf Erden, da ſahen die Söhne des Gottes nach den Töchtern der Menſchen, die ſchön waren, und die ſie zu Weibern nahmen, woher die Rieſen und die von der Urzeit her berühmten Gewaltigen entſtanden. In dieſer Stelle, die den Auslegern von jeher ſo viel zu ſchaffen gemacht, iſt ein ſo offenbarer Bezug auf wirkliche mythologiſche Verhältniſſe, daß auch dieſe Erzählung nichts Gemachtes, ſondern nur eine Reminiscenz aus der wirklichen Geſchichte der Mythologie ſeyn kann, wie ſich ja eine gleiche Erinnerung auch in den Mythologien der andern

Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne des Gottes (im Hebräiſchen bezeichnet ihn der Artikel als den, der es allein iſt), wie alſo diejenigen, in denen der erſte, für ſeine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der Menſchen blicken; was kann aber hier im Gegenſatz mit Söhnen des Gottes unter Menſchen anders verſtanden ſeyn als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menſchen erſt Menſchen werden, von jener ungebeugten Kraft und Stärke der erſten Zeit herabſinken — alſo es wird erzählt, wie die, in denen noch der ſtarke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menſchen, d. h. der Anhänger des zweiten Gottes, ſich hinneigen, ſich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geſchlecht erzeugen, das wir auch in der griechiſchen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo ſie ebenfalls zwiſchen dem Gott der erſten Zeit und den menſchlicheren Göttern, dem anthropomorphiſtiſchen Polytheismus einer ſpätern Zeit in der Mitte ſind, und dieſer Entwicklung ins Menſchliche (denn der Gott der erſten Zeit iſt im hier gemeinten Sinn noch übermenſchlich) ſich entgegenſetzen, dieſe Entwicklung aufhalten. Gerade ſo läßt die Geneſis hier jenes mittlere Geſchlecht entſtehen, das, weil es zwiſchen zwei Zeiten ſteht, und der Fortgang unaufhaltſam iſt, nicht dauern kann, ſondern dem Untergang geweiht iſt, der nun durch die allgemeine Fluth erfolgt. Dieſes Bruchſtück von ſo ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben durch dieſe die Authenticität ſeines Inhalts, und daß es ſich wirklich aus vorgeſchichtlicher Ueberlieferung herſchreibt. Etwas der Art konnte in ſpäteren Zeiten gar nicht mehr erfunden werden. Dieſe hochmythologiſche Färbung unterſcheidet das Bruchſtück gar ſehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles ſchon mehr dem ſpäteren moſaiſchen Standpunkt gemäß dargeſtellt iſt. Doch läßt auch dieſe Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was den Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, iſt, daß der Menſchen Bosheit groß war auf Erden. Hier ſind aber nicht böſe Gedanken im gewöhnlichen (moraliſchen) Sinn gemeint; dieß zeigt der beſondere Ausdruck, der Gott ſagt: daß das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern böſe iſt. Dieſelbe Redensart kommt anderwärts

und immer in einem Zuſammenhange vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. In der Anrede an Moſes, als deſſen Zeit zu ſterben gekommen iſt, ſpricht Jehovah: „So ſchreibet euch nun dieß Lied und lehret es die Kinder Iſrael, daß es ein Zeuge ſey unter ihnen, denn ich will ſie in das Land bringen, das ich ihren Vätern geſchworen habe — — — und wenn ſie eſſen und ſatt und fett werden, ſo werden ſie ſich wenden zu andern Göttern und ihnen dienen und meinen Bund fahren laſſen — — denn ich weiß ihre Gedanken (ihr Gebild), das ſie ſchon jetzt ſich machen, ehe ich ſie in das Land bringe“[1]. Auf der letzten Reichsverſammlung König Davids ſpricht er zu Salomon: „Und du mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters, diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn der Herr ſieht alle Herzen und verſteht aller Gedanken Dichten (das Gebild aller Gedanken); wirſt du ihn ſuchen, ſo wirſt du ihn finden, wirſt du ihn aber verlaſſen, ſo wird er dich verwerfen ewiglich“[2]. Deßgleichen König David in ſeinem letzten Gebet, nachdem er alles zum Bau des Tempels geordnet, ſpricht: „Herr, Gott unſerer Väter, bewahre ewiglich ſolchen Sinn und Gedanken im Herzen (ſolches Gebilde der Gedanken im Innern) deines Volks, daß es dir aus aufrichtigem Herzen diene“[3]. Dem Sprachgebrauch gemäß haben alſo dieſe Worte religiöſe Bedeutung. Unter dem immer mehr zum Schlimmen ſich neigenden Gebilde der Gedanken ſind die immer ſtärker werdenden polytheiſtiſchen Anwandlungen verſtanden[4].

[1] 5. Moſ. 31, 19—21.

[2] 1. Chron. 29 (28), 9. Die Bücher der Chronik gehen in religiöſen Dingen auch ſonſt gern auf die älteſte Ausdrucksweiſe zurück.

[3] Ebendaſ. 30 (29), 18.

[4] J. D. Michaelis in ſeiner Anmerk. zu Gen. 6, 2 ſagt: „Bisher hatte ſich das menſchliche Geſchlecht in zwei große Theile getheilt: der beſſere, der einen Gott glaubte, benannte ſich von dem wahren Gott, Söhne Gottes; die übrigen, die nicht in Aberglauben, denn von dem finden wir vor der Sündfluth keine Spur, ſondern in völligem Unglauben verſunken waren, nennt Moſes Söhne der Menſchen“. Die vermißte Spur war indeß, wie gezeigt, ſchon Gen. 4, 26 zu finden, wo ſie auch die chaldäiſchen Ueberſetzer und die älteſten jüdiſchen Ausleger, die doch kein Intereſſe hatten, die Vielgötterei ſo

Wenn Noah Gnade findet in den Augen des wahren Gottes, d. h. wenn dieſer ſich ihm offenbart, ſo iſt es gerade nur, weil er ein ſtandhafter Mann und ohne Wandel iſt, wie Luther treffend überſetzt, d. h. der nicht dem zweiten Gott ſich zuneigte zu ſeinen Zeiten [1]. Wegen jener Anwandelungen alſo wird die allgemeine Fluth über die Erde geführt. Aber was iſt nun das Reſultat? Etwa daß ſie verſchwinden und ausgetilgt werden? Keineswegs. Der Gott ſieht vielmehr am Ende, daß das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens böſe ſey von Jugend auf [2] (einfacher Ausdruck um einen natürlichen und unüberwindlichen Hang auszudrücken), und indem er ausſpricht, daß er aus dieſem Grunde (dieſer Gedanken wegen) das Leben auf Erden künftig nicht mehr vertilgen wolle, gibt er ſelbſt zu, daß das Menſchengeſchlecht vom Uebergang zum Polytheismus nicht zurückzuhalten iſt. Auch in der moſaiſchen Darſtellung iſt alſo die Sündfluth am Ende oder ihrem wahren Reſultat nach nur die Gränzſcheide der zwei Zeiten, des noch übermenſchlich ſtarken, und des nun ganz menſchlich gewordenen und dem Menſchlichen zugewandten, aber eben damit auch dem Polytheismus ſich hingebenden Geſchlechts.

Vergleichen wir die moſaiſche Erzählung mit den gleichen Ueberlieferungen anderer Völker! Sieht man, welche Gottheiten dieſe mit der vertilgenden Fluth in Verbindung bringt, ſo ſind es durchaus ſpätere Gottheiten. Eine jener Ueberlieferungen nennt den in der griechiſchen Mythologie ſchon an die Stelle des Urgottes, des Uranos, getretenen Kronos als den, zu deſſen Zeit die Sündfluth ſich ereignet. In der ſyriſchen Hierapolis aber, ohnweit des Euphrats, war nach Lukianos bekannter ausführlicher Erzählung ein Tempel, wo der Schlund gezeigt wurde, in den ſich die Waſſer der Fluth zurückgezogen hatten: dieſer Tempel war der Derketo geweiht [3]; dieſe ſyriſche Göttin iſt aber nur

frühe anfangen zu laſſen, wenn auch vermöge einer unrichtigen Auslegung, gefunden hatten.

[1] Das Letzte ſteht ausdrücklich dabei 1. Moſ. 7, 1.

[2] 1. Moſ. 8, 21, vgl. mit 6, 5.

[3] Man findet die Stellen in der Kürze beiſammen in Roſenmüllers

die unter vielen Namen verehrte erſte weibliche Gottheit, durch welche, wie wir in der Folge ſehen werden, allerwärts der Uebergang von dem erſten zu dem zweiten Gott, d. h. zur eigentlichen Vielgötterei, vermittelt iſt. Wer dieß alſo erwägt und außerdem noch weiß, welche Rolle das Waſſer in allen Uebergängen von einem herrſchenden Princip zu einem zweiten, dem es ſich unterwirft, nicht bloß in der Geſchichte der Erde, ſondern auch in der Mythologie hat (auch in Babylon taucht der menſchliches Geſetz lehrende Oannes aus dem Euphrat auf), der wird, iſt er anders einigermaßen in ſolchen Forſchungen geübt, in der Noahiſchen Fluth, wenn er ſie auch übrigens als phyſiſches Ereigniß zugibt, doch nur das natürliche Zeichen des großen Wendepunkts der Mythologie erkennen [1], dem ſpäter der unaufhaltſame Uebergang ſelbſt, die Verwirrung der Sprachen, die Vielgötterei nebſt den verſchiedenen Götterlehren, die Zertrennung der Menſchheit in Völker und Staaten folgten, zu welch' allem die Anfänge und Keime aus der Zeit vor der Fluth mitgebracht ſeyn mußten, wenn in den erſten Jahrhunderten nach derſelben Vorderaſien dicht von Menſchen, nicht mehr bloß von nomadiſchen, ſondern zu Staaten vereinigten, bevölkert, ſchon zu Abrahams Zeit in Babylon ein Königreich, an der Küſte des Mittelmeers handeltreibende Phönikier, in Aegypten ein monarchiſcher Staat mit allen Einrichtungen eines ſolchen, überall mehr oder weniger entwickelte Mythologien entſtanden ſeyn ſollten.

Eine andere Anzeige von dieſer Bedeutung der Sündfluth, als Uebergang zu der unwiderſtehlich hervortretenden Gewalt des zweiten Gottes, enthält ein anderer Zug der moſaiſchen Erzählung, indem ſie den Noah nach der Fluth Ackerbauer werden und den erſten Wein pflanzen läßt [2]. Was dieß auf ſich hat wird aus dem Folgenden erhellen. Die Lebensweiſe der älteſten Menſchheit vor aller Vielgötterei war die

Altem und Neuem Morgenland, Th. I, S. 23. (Auch in Stolbergs Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti, Th. I, S. 394).

[1] Vergl. Eichhorn im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, V, S. 216.

[2] 1. Moſ. 9, 20.

nomadiſche. Nicht Samen zu ſäen, nicht Wein zu pflanzen, war auch den ſpäteſten Ueberbleibſeln dieſes älteſten Geſchlechts noch Religion. Dieß zeigt das Beiſpiel der Rechabiten, von denen der Prophet Jeremia erzählt [1], die er ſeinem Volk als Beiſpiel der Beſtändigkeit, des Feſthaltens an der väterlichen Religion vorhält, und denen er nach ſeiner Erzählung in einer der Kapellen des Tempels zu Jeruſalem Becher voll Weins vorſetzt, worauf ſie antworten: „Wir trinken nicht Wein. Denn unſer Vater Jonadab der Sohn Rechabs hat uns geboten und geſagt: Ihr und eure Kinder ſollt nimmermehr Wein trinken und kein Haus bauen, keinen Samen ſäen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, ſondern ſollet in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, darin ihr wallet". — Sie ſehen: Häuſer bauen, d. h. in feſten Sitzen wohnen, Samen ſäen, Wein pflanzen, achtet hier ein Stamm, der nicht zu den Iſraeliten gehört, aber zur Zeit als Nebukadnezar heraufzog ins Land, vor dem Heere der Chaldäer und Syrer gen Jeruſalem gezogen und dort geblieben war, ſich von Urzeiten her verboten. „Wir trinken keinen Wein, weder wir noch unſere Väter, noch Söhne noch Töchter, und bauen auch keine Häuſer, darin wir wohneten, und haben weder Weinberge noch Aecker, ſondern wohnen in Hütten", und alles deſſen ſich zu enthalten, was die griechiſche Mythologie vorzugsweiſe als Gaben und Geſchenke des zweiten Gottes feiert, war ihnen wirklich Religion. Daher die unglaubliche Lebensdauer ſolcher Stämme; denn noch zu Zeiten Niebuhrs wenigſtens war in der Nähe von Jeruſalem ein nomadiſch lebender, ganz dieſem Geſetz treu gebliebener Stamm, der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach die Nachkommenſchaft jener Rechabiten. Was ich von den Rechabiten anführte, daſſelbe erzählt Diodor von Sicilien von den Katharen, einem arabiſchen Volksſtamm, daß ſie nicht Samen ſäen, nicht Wein pflanzen, nicht in Häuſern wohnen. Wenn alſo Noah nach der Fluth ein Ackerbauer wird und den erſten Wein pflanzt, ſo iſt er eben dadurch als der Stammvater eines neuen Menſchengeſchlechts bezeichnet, das nicht mehr in Hütten wohnt, ſondern feſte Wohnſitze gründet, Ackerbau treibt,

[1] Jerem. 35.

zu Völkern wird, aber eben darum auch dem Polytheismus als einem unvermeidlichen und nicht mehr aufzuhaltenden Uebergang anheimfallen ſollte.

Ziehen wir das Reſultat der bisher entwickelten Thatſachen, ſo iſt es folgendes: Erſt mit dem zweiten durch den Namen Enos bezeichneten Menſchengeſchlecht wird der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige, als ſolcher unterſchieden, unterſchieden von dem Urgott, der dem Bewußtſeyn zum relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird; inzwiſchen wird die Frucht des Polytheismus reif, das Menſchengeſchlecht kann nicht an den erſten Gott gebunden bleiben, der nicht der falſche, aber doch auch nicht der ſchlechthin wahre — der Gott in ſeiner Wahrheit iſt, von dem es alſo befreit werden muß, um zur Anbetung Gottes in ſeiner Wahrheit zu gelangen. Befreit werden aber kann es von ihm nur durch einen zweiten Gott. Der Polytheismus iſt inſofern unvermeidlich, und die Kriſis, durch welche er nun zugelaſſen wird, und mit welcher eine neue Reihe von Entwicklungen beginnt, iſt eben die Sündfluth; von da an findet ſich auch die Unterſcheidung und Verehrung des wahren Gottes, die mit Enos angefangen hat, und es findet ſich auch die Offenbarung, die ja nur Offenbarung des wahren Gottes ſeyn kann, nicht mehr in der Menſchheit überhaupt, denn dieſe iſt als ſolche verſchwunden und zertrennt, ſie findet ſich ebenſowenig (ich bitte dieß wohl zu bemerken) bei einem Volk — denn alles was Volk heißt, iſt ſchon dem Polytheismus verfallen — die Kenntniß des wahren Gottes iſt bei einem einzigen Geſchlecht, das außer den Völkern geblieben iſt. Denn die Menſchheit hat ſich nicht bloß in Völker, ſondern in Völker und Nichtvölker zertheilt, wiewohl freilich die letzten auch nicht mehr durchaus ſind was die noch völlig homogene Menſchheit war, wie wenn Milch gerinnt der nicht gerinnende Theil auch nicht mehr Milch iſt. Eben jenes „ſich nicht partialiſirt haben", wird ihnen zur Beſonderheit, wie der allgemeine Gott an dem ſie feſthalten nun allerdings zu ihrem Gott geworden iſt. Wenn erſt einzelne Völker als ſolche ausgeſchieden ſind, erhöht ſich für die Zurückgebliebenen die Anziehungskraft der bloß natürlichen, der Stammverhältniſſe, die ihre abſondernde Kraft erſt hier erhalten, während das Bewußtſeyn derſelben früher vielmehr die Bedeutung hat, die Einheit

eines jeden Geſchlechts mit dem Ganzen, mit der geſammten Menſchheit zu erhalten. Die wahre Religion, ſowie die Offenbarung, wird ſich alſo weder in der Menſchheit noch in einem Volk, ſondern in einem Geſchlecht finden, das von dem Weg der Völker ferngeblieben und ſich noch immer an den Gott der Urzeit gebunden glaubt. Dieſes Geſchlecht iſt das durch Sem von Noah abgeleitete der Abrahamiden, das ſich den Völkern überhaupt entgegenſetzt, mit denen ſich ihm (mit dem Begriff Völker) unzertrennlich der Nebenbegriff von Anhängern anderer Götter verbunden hat. Dieſer haftet durchaus nicht an dem Wort; denn wo in unſern Ueberſetzungen Heiden ſteht, finden ſich im Hebräiſchen Wörter, die nichts anders bedeuten als Völker, denn ſelbſt zwiſchen den zwei Wörtern ammim und gojim findet ſich in dieſer Beziehung kein Unterſchied, wie manche ſich vorſtellen, die wiſſen, daß die heutigen Juden alle nichtjüdiſchen Völker, alſo beſonders auch die chriſtlichen, gojim nennen. Die althebräiſchen Schriftſteller machen dieſen Unterſchied nicht, ja ſie nennen ihr eigenes Volk (und Iſrael iſt ja ſpäter ſelbſt zum Volk geworden) mitunter ebenfalls ein goi. Dieſe Verbindung beider Begriffe Polytheismus und Völkerthum, welche bis daher von uns nur vorübergehend berührt worden, die ich aber jetzt als letzte und entſcheidende Beſtätigung unſerer Anſicht geltend mache, daß Polytheismus das Werkzeug der Völkertrennung geweſen, hat ſich dieſem Geſchlecht von den erſten Zeiten her ſo tief eingeprägt, daß es, längſt ſelbſt zum Volk geworden, die Anhänger falſcher Götter einfach und ohne Zuſatz Völker nennt, ein Sprachgebrauch, der ſich bis ins Neue Teſtament fortſetzt, das die Heiden eben auch nur die Völker (ἔθνη) nennt. Unter den Königen, die Abraham mit den Seinen überfällt und ſchlägt, wird neben andern mit den Namen ihres Landes oder ihres Volkes bezeichneten einer mit ſeinem Namen, aber nur als ein König der Völker, d. h. als ein heidniſcher überhaupt erwähnt [1]. Sich ſelbſt alſo betrachteten die Abrahamiden als nicht zu den Völkern gehörig, als Nichtvolk, und eben dieß ſagt auch der Name

[1] 1. Moſ. 14, 1. Gojim ſelbſt als Volksname, Gojiten, von denen man ſonſt durchaus nichts weiß, zu nehmen, iſt kein Grund, und gleich unnöthig jede andere künſtliche Erklärung; die appellative Bedeutung iſt durch obige Anſicht vollkommen gerechtfertigt.

Hebräer. Wo Abraham mit den Königen der Völker ſtreitet, wird er zum erſtenmal im Gegenſatz mit dieſen Haibri (der Ibri) genannt. Auch ſpäter wird, außer etwa im poetiſchen Styl, der Name Hebräer den Iſraeliten ſtets nur im Gegenſatz mit den Völkern gegeben [1]. Der Name müßte alſo, ſcheint es, auch ihren Unterſchied von den Völkern ausdrücken. Die Geneſis ſchaltet in das Geſchlechtsregiſter ſelbſt einen Heber ein, von dem ſie nachher in der ſechsten Generation Abraham abſtammen läßt. Heutzutage iſt man überzeugt, daß dieſer Heber vielmehr ſeinen Urſprung ebenſo den Hebräern verdankt, als der Doros und der Jon in der griechiſchen Sagengeſchichte den Doriern und Joniern. Werden doch in derſelben Genealogie Namen von Ländern zu Namen von Perſonen gemacht, heißt es doch z. B.: die Kinder Cham ſind Chus (Aethiopien), Miſraim (Aegypten), und von Kanaan: er zeugete Sidon (Name der bekannten Stadt) ſeinen erſten Sohn. Eine abergläubiſche Verehrung des Buchſtabens wäre hier übel angebracht. Der Name Hebräer läßt ſich nicht auf die zufällige Exiſtenz eines Heber unter ihren Vorvätern zurückführen, denn dieſe Abſtammung drückt ſo wenig einen Gegenſatz zu Völkern aus als das „über den Euphrat Gekommenſeyn". Der Name hat die Form eines Völkernamens; denn nachdem einmal Völker da ſind, werden die Abrahamiden auch gleichſam, nämlich beziehungsweiſe, zu einem Volk, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn; aber ein dem conſtanten Gebrauch des Namens im Gegenſatz mit Völkern congruenter Begriff entſteht nur, wenn man ihn von dem entſprechenden Verbum ableitet, das nicht bloß übergehen (über einen Fluß), ſondern auch einen Ort oder eine Gegend durchziehen, überhaupt vorübergehen [2] bedeutet. Abraham der Ibri heißt alſo: Abraham, der zu den Durchziehenden, an keinen feſten Wohnſitz Gebundenen, nomadiſch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch ſtets der Fremdling heißt [3], denn der nirgends Weilende iſt überall nur ein Fremdling, ein

[1] S. Geſenius, Geſchichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 11.

[2] 1. Moſ. 12, 6, wo er von Abraham ſelbſt gebraucht wird; 37, 28, dann 2. Kön. 4, 8. 9 u. a.

[3] 1. Moſ. 17, 8. 35, 27. 37, 1. Die Verheißungen des Jehovah ihm

Wanderer [1]. Die Anhänglichkeit an den Einen allgemeinen Gott wird mit dieſer Lebensweiſe ſo durchaus in Verbindung gebracht, daß von Jakob im Gegenſatz mit Eſau, der ein Jäger und ein Ackermann wird, geſagt iſt: Er war ein frommer (eigentlich ein ganzer, ungetheilter) Mann (der bei dem Einen blieb) und wohnte in Hütten [2]; und als Iſrael, das bis dahin noch immer den Gott ſeiner Väter zum einzigen Hirten und König gehabt hat, von Samuel einen König begehrt, wie ihn alle Völker haben [3], da ſagt Gott zu dem Propheten: „Sie thun dir, wie ſie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich ſie aus Aegypten geführt, und mich verlaſſen und andern Göttern gedient haben“ [4].

Es mag ſonderbar ſcheinen, aber die Wichtigkeit, welche dieſer Uebergang von der Menſchheit zu Völkern für unſere ganze Unterſuchung hat, mag es entſchuldigen, wenn ich ein Beiſpiel des Gegenſatzes (von Volk und Nichtvolk) anführe, das ich in einer ſehr ſpäten Zeit noch gefunden zu haben glaube. Denn wenigſtens kann ich die Alemannen, die zur Zeit des Caracalla wie ein plötzlich aufgeſtörter und immer wachſender Schwarm an den römiſchen Gränzen erſcheinen und Gallien und Italien überfallen, nach allen, wenn auch kärglichen Beſchreibungen [5], nur für einen Theil germaniſcher Menſchheit halten, der ſich noch nicht zum Volk beſtimmt hatte, darum auch ſo ſpät auf der Weltbühne erſcheint. Der Name ſtimmt hiemit überein, mag man hiebei an alamanas denken, das in einigen Bruchſtücken der gothiſchen

und ſeinen Nachkommen das Land, worin er als Fremdling ſey, zu ewiger Beſitzung zu geben, erhält dadurch eine beſtimmtere Bedeutung.

[1] Vergl. 1. Moſ. 47, 9. — Die einzige der oben vorgetragenen etwa vorzuziehende Erklärung des Namens Hebräer wäre die von Wahl, der, darauf geſtützt, daß עֲרָבָה, wofür auch ein Plur. עֲרָבוֹת (Jer. 5, 6. 2. Kön. 25, 5) geſchrieben iſt, Wüſte bedeutet, die ſinnreiche Vermuthung aufſtellt, daß Ibrim (Hebräer), Arabim (Araber) und Aramim (Aramäer) bloße, analogiſch wohl begreifliche Abänderungen deſſelben Namens ſeien. An der Sache, um die es zu thun iſt, würde übrigens nichts geändert.

[2] 1. Moſ. 25, 27.

[3] 1. Sam. 8, 5.

[4] Ebendaſ. v. 8.

[5] S. Gibbons History c. X.

Ueberſetzung des N. T. bloß Menſchen überhaupt, ohne Unterſchied zu bedeuten ſcheint — gibt man dem ala[1] dieſe im Grunde verneinende Bedeutung, ſo wären Alemannen entweder ein namenloſes (noch nicht zum Volk gewordenes), eben darum ein noch nicht in beſtimmte Gränzen eingeſchloſſenes Geſchlecht (in dieſem Fall wären Markomannen als Gegenſatz zu denken) — oder mag man einfach erinnern an Almende, ein Grund, der wüſt (unbebaut) gelaſſen wird, und meiſt als Weide benutzt, nicht Eigenthum des Einzelnen, ſondern der Geſammtheit iſt. Einen entſchiedenen Widerwillen der Alemannen gegen volksartige Exiſtenz bezeugt der auch ſpäter noch tief eingewurzelte ſichtbare Hang der Alemannen zum freien Einzelleben, ihr Haß gegen die Städte, welche ſie als Gräber anſehen, in die man ſich lebendig einſchließt[2], ihre gegen die römiſchen Niederlaſſungen gerichtete Zerſtörungswuth. Dagegen nun, wenn die patronymiſche Erklärung des Namens der Deutſchen als Teut'ſcher (Nachkommen des Teut) unbedingt aufzugeben iſt, und Thiod doch Volk bedeutet, würden die Deutſchen (Thiod'ſchen) eben die Germanen ſeyn, die ſich ſchon als Volk beſondert oder abgeſondert haben, wie in dem ſeit dem ſiebenten Jahrhundert gebräuchlichen theotiscus, theotisce, noch immer die Beziehung auf Volk hervorzuſtechen ſcheint. Es lohnte wohl der Mühe, ſämmtliche Namen, unter denen germaniſche Völker oder Völkerſchaften erwähnt werden, auch einmal aus dem Geſichtspunkt dieſes Gegenſatzes zu unterſuchen. Nicht weniger vielleicht könnte dieſe Unterſcheidung dienen, die Widerſprüche in Bezug auf deutſche Götterlehre, z. B. zwiſchen Julius Cäſar und Tacitus, auszugleichen.

Wir ſind alſo nun in der Geſchichte der religiöſen Entwicklung, wie ſie in den moſaiſchen Urkunden, auf welchen doch alles, was von Offenbarung behauptet werden kann, allein beruht, ſelbſt verzeichnet iſt, bis dahin vorgeſchritten, wo die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geſchlecht ſich erhalten, das außer den Völkern, ja im Gegenſatz mit ihnen geblieben, und inſofern allein noch die reine Menſchheit

[1] J. Grimm ſieht darin ein verſtärkendes Präfix. Götting. gelehrte Anzeigen 1835, S. 1105.

[2] Ammian. Marcell. L. XVI, c. 2.

repräſentirt. Bei eben dieſem Geſchlecht iſt nun allein auch Offenbarung, und eben bei ihnen laſſen ſich die Vorausſetzungen einer Offenbarung ſo deutlich und beſtimmt erkennen, daß wir, um die Beantwortung der Frage, von welcher dieſe letzte Unterſuchung ausgegangen iſt, bis zum vollſtändigen Reſultat zu führen, nicht vermeiden können, insbeſondere noch den Abrahamiden unſere Aufmerkſamkeit zuzuwenden. Die Frage ging bekanntlich davon aus, ob Offenbarung dem Polytheismus zuvorgekommen. Auf die Weiſe, wie wir die Unterſuchung über Mythologie angefangen haben, konnte die Offenbarung von derſelben nicht ausgeſchloſſen werden. Es läßt ſich überhaupt nichts mehr einzeln oder in der Vereinzelung begreifen, alles wird nur verſtändlich im großen, allgemeinen Zuſammenhang, und dieß gilt von der Offenbarung ſelbſt ebenſowohl als von der Mythologie. Nun ergibt ſich aus dem bisher Erwieſenen, daß das erſte Menſchengeſchlecht den wahren Gott implicite, nämlich in dem relativ-Einen verehrt, aber ohne ihn als ſolchen zu unterſcheiden. Offenbarung aber iſt gerade Manifeſtation des wahren Gottes als ſolchen, für welche in dem erſten Menſchengeſchlecht, eben weil es dieſer Unterſcheidung nicht bedurfte, keine Empfänglichkeit war. Von dem zweiten wird geſagt, daß es den wahren Gott beim Namen gerufen, d. h. als ſolchen unterſchieden habe: hier iſt alſo die Möglichkeit einer Offenbarung, aber nicht eher gegeben, als bis nicht auch die erſte Anwandlung von Polytheismus vorhanden war. Die hervorragendſte Geſtalt iſt Noah, mit dem der wahre Gott verkehrt; aber eben zu ſeiner Zeit iſt auch der Polytheismus nicht mehr aufzuhalten, die Sündfluth ſelbſt nur der Uebergang von dem Zeitalter der noch zurückgehaltenen zu dem der unaufhaltſam hervorbrechenden und ſich über das Menſchengeſchlecht ergießenden Vielgötterei. Bei dem nun folgenden Geſchlecht, unter dem Monotheismus im eigentlichen Sinn, Erkenntniß des wahren Gottes und damit Offenbarung, erhalten iſt, müſſen ſich nun auch aufs Beſtimmteſte die Bedingungen erkennen laſſen, unter denen ein ſolches Verhältniß zu dem wahren Gott allein beſtehen konnte. Sie ſind den bisherigen Entwicklungen mit ſo viel Theilnahme gefolgt, daß ich mir ebendieſelbe auch für den Schluß verſpreche, der erſt zum befriedigenden Ziele führen wird.

Was nun alſo den Monotheismus und das Verhältniß zu dem wahren Gott betrifft, mit deſſen Glorie nicht nur im Alten Teſtament, ſondern in den Sagen des ganzen Orients, das Haupt des Abraham umgeben iſt (ſie nennen ihn einſtimmig den Freund Gottes) — und nie konnte eine ſpätere Fiction dieſe Uebereinſtimmung der Ueberlieferungen erzeugen — ſo will ich zuerſt und vor allem auf die Beſtändigkeit aufmerkſam machen, mit welcher die Geneſis von dem Jehovah, aber meines Wiſſens nie von dem Elohim ſagt, er ſey Abraham, Iſak und Jakob erſchienen[1]; ſchon dieß ſetzt voraus, daß er nicht der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtſeyns war, wie diejenigen denken, welche die Offenbarung als ſchlechthin erſtes Erklärungsprincip aufſtellen. Nicht weniger merkwürdig iſt, wie die Erzväter in bedeutenden Momenten den Jehovah bei Namen rufen[2], wie man den ruft, den man feſthalten will, oder der erſcheinen ſoll. Wenn Jehovah nur gerufen wird und nur erſcheint, ſo kann der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtſeyns nur der Gott ſeyn, welcher in den moſaiſchen Schriften Elohim genannt wird. Es iſt hier der Ort, uns über dieſen Namen zu erklären. Der grammatiſchen Form nach ein Pluralis, hat er zuweilen auch das Verbum in der Mehrzahl nach ſich — nicht wie einige glauben, wegen bloß mechaniſcher Anbequemung an die Form; denn eine nähere Unterſuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in beſtimmten Fällen, alſo nicht zufällig geſetzt iſt, denn ſo z. B. wenn in der Erzählung vom babyloniſchen Thurm Jehovah redet und ſpricht: „Fahren wir hernieder, und verwirren wir ihre Sprache", ſo iſt der Grund einleuchtend, denn der Gott muß ſich vervielfachen, um die Menſchheit zu zertrennen. Ebenſo in der Schöpfungsgeſchichte, wo bloß Elohim redet und ſpricht: „Laſſet uns Menſchen machen, ein Bild das uns gleich ſey", denn der ſchlechthin Eine Gott als ſolcher iſt bildlos. Wenn Abraham ſagt: die Götter haben ihn aus ſeines Vaters Hauſe in die

[1] 1. Moſ. 12, 7. 17, 1. 18, 1. 26, 2. 28, 12. Aber Kap. 35? Hier erſcheint Elohim, aber nur, um an den „erſchienenen" Gott zu erinnern (V. 1) und den Segen des letzteren zu beſtätigen (V. 11).

[2] 1. Moſ. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25.

Irre, d. h. in die Wüſte, gehen, das nomadiſche Leben vorziehen laſſen[1], ſo können, da hier Elohim nicht wie anderwärts mit dem Artikel ſteht[2], wirkliche Götter verſtanden werden (Abraham floh die im Hauſe ſeines Vaters einreißende Abgötterei), und die andern Stellen, wo Jehovah ihm die Flucht befiehlt[3], wären kein Widerſpruch, da beides zuſammen beſtehen kann. Wenn aber in einer Stelle wie die ſchon angeführte, der ausdrücklich Jehovah Elohim genannte Gott ſagt: „Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns", alſo ſelbſt einen in ſich unterſcheidet und den andern entgegenſetzt, ſo muß wohl an eine Mehrheit gedacht werden. Auch nicht als Reſt eines früheren Polytheismus, wie manche gemeint, läßt ſich die Pluralform des Namens oder die Conſtruction mit dem Pluralis des Verbums erklären. Wohl aber daraus, daß der Gott als Jehovah zwar immer Einer iſt, aber als Elohim derjenige, der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgeſetzt iſt, und außerdem auch dem übrigens an der Einheit feſthaltenden Bewußtſeyn wirklich zu einer, nur immer niedergehaltenen Vielheit wird. Nicht ein älterer Polytheismus, ſondern der ſpätere, deſſen Anwandlungen z. B. auch Abraham nicht entzogen war, drängt ſich hier ein. Abgeſehen nun aber von dieſer zuweilen hervortretenden Pluralbedeutung, läßt ſich nicht mehr zweifeln, daß Elohim wie viele ähnliche Plurale Singularbedeutung hatte, und ein Pluralis nicht der Vielheit, ſondern der Größe iſt (Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat[4]), der gebraucht wird, ſo oft etwas in ſeiner Art Großes, Mächtiges oder Erſtaunenerregendes ausgedrückt werden ſoll. Den erſten Anſpruch aber auf einen ſolchen Erſtaunen ausdrückenden Namen hatte unſtreitig jener Allgott, der Gott, außer dem für ſeine Zeit kein anderer war. Ja der Name drückt ſelbſt nur Erſtaunen aus, da er von einem Verbum abſtammt,

[1] 1. Moſ. 20, 13.

[2] Vgl. z. B. 35, 7.

[3] 1. Moſ. 12, 1. 24, 7.

[4] Vgl. *Storrii* Obss. p. 97. Beiſpiele: jamim bedeutet das große Meer (p. 46, 3), thanim = draco sed grandis, schamaim = altitudo, sed grandis.

das im Arabiſchen beſtimmt dieſe Bedeutung hat (obstupuit, attonitus fuit). Es iſt uns daher unzweifelhaft wohl in Elohim der urſprüngliche ſemitiſche Name des Urgottes bewahrt, womit übereinſtimmt, daß hier umgekehrt von andern Fällen der Singularis (Eloah) erſt aus dem Pluralis gebildet worden, wie daraus zu erſehen, daß dieſer Singular nur in ſpäteren Büchern des A. T., meiſt bloß in poetiſchen, vorkommt. Da in der Geneſis und zum Theil noch in den folgenden Büchern die Namen Elohim und Jehovah abwechſeln, ſo hat man darauf die Hypotheſe zu gründen geſucht, daß insbeſondere die Geneſis aus zweierlei Urkunden zuſammengeſetzt ſey: die eine nannte man die Elohim-, die andere die Jehovah-Urkunde. Allein man kann ſich leicht überzeugen, daß in den Erzählungen die Namen nicht zufällig wechſeln, ſondern mit abſichtlicher Unterſcheidung gebraucht werden, und der Gebrauch des einen oder andern ſeinen Grund in der Sache hat, und nicht von einem bloß äußeren oder zufälligen Umſtand beſtimmt wird. Zuweilen, namentlich in der Geſchichte des Sündenfalls, ſind beide Namen verbunden, aber bloß wenn der Erzähler, nicht wenn das Weib oder die Schlange ſpricht; auch Adam würde, wenn er redend eingeführt würde, nur Elohim ſagen, denn der erſte Menſch wußte noch nichts von Jehovah. Der Elohim iſt der Gott, den auch die Völker, die Heiden noch fürchten [1], der auch zu Abimelech, dem König von Gerar, zu Laban dem Syrer im Traum kommt [2]. Der Traum ſcheint die natürliche Wirkungsweiſe des Gottes, der ſchon der Vergangenheit zu verfallen anfängt. Zu dem natürlichen, eben darum beſtändig gegenwärtigen Gott, dem Elohim, betet Abraham um die Heilung Abimelechs des Königs von Gerar. Da hier für Beten das eigentliche Wort gebraucht iſt, ſo erhellt daraus, daß das „den Jehovah bei Namen rufen“ nicht ſo viel als „beten“ iſt [3]. In Bezug auf Abraham ſelbſt iſt es, und zwar, wie man deutlich ſieht, wenn man die Stelle im Zuſammenhange lieſt [4], recht ausdrücklich der

[1] 1. Moſ. 20, 11.
[2] 1. Moſ. 20, 6. 31, 24.
[3] 1. Moſ. 20, 17.
[4] 1. Moſ. 17, 9; von 1—8 ſprach der Jehovah. Daß dieß nichts Zufälliges

Elohim, der ihm die Beſchneidung gebietet, die ein uralter, auch einem Theil der Völker gemeiner religiöſer Gebrauch und ein dem Urgott gebrachter Tribut war. Es iſt der Elohim, der allgemeine Gott, durch den Abraham verſucht wird, ſeinen Sohn nach Weiſe der Heiden ihm zum Brandopfer zu ſchlachten, der erſcheinende Jehovah aber, der ihn von der Vollbringung zurückhält. Denn weil Jehovah nur erſcheinen kann, ſo wird ſtatt Jehovah ſehr häufig ſelbſt noch in ſpäteren Schriften der Engel, d. h. eben die Erſcheinung des Jehovah, geſetzt [1].

Das urſprüngliche Menſchengeſchlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch eigentlich den wahren, den weſentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erſt die Erſcheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtſeyn dahin, daß es den weſentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott geweſen iſt, daß es den weſentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war, unterſcheidet. Hier muß man annehmen, daß es auch denen, die den Weg des Polytheismus gegangen ſind, noch frei ſtand, ſich dem weſentlich-Ewigen, der in dem andern der wahre Gott geweſen iſt, alſo dem wahren Gotte zuzuwenden. Bis hieher iſt der Weg des Menſchengeſchlechts derſelbe, erſt an dieſem Punkte trennt er ſich. Ohne den zweiten Gott — ohne die Sollicitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus geweſen ſeyn. Dieſelbe Potenz, welche dem einen Theil der Menſchheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geſchlecht zur wahren Religion. Abraham, nachdem der Gott, den auch die erſte Zeit ſchon in dem relativ-Einen, wiewohl unwiſſend, verehrt hat, nachdem dieſer ihm erſchienen, d. h. offenbar und unterſcheidbar geworden, wendet ſich ihm freiwillig und mit Bewußtſeyn zu. Dieſer Gott iſt ihm nicht der urſprüngliche, er iſt der ihm gewordene, erſchienene, aber er hatte ihn ebenſowenig erfunden noch erdacht;

iſt, erhellt aus 21, 4, wo des Gebots nur wieder erwähnt wird, und es doch heißt: wie Elohim ihm geboten hatte.

[1] Die Hauptſtelle natürlich 1. Moſ. 22, 11. Der Engel Jehovah von Jehovah ſelbſt nicht unterſchieden Richt. 6, 12, vgl. 14. 16. 22. Wo Jehovah und der Engel Jehovah, da iſt natürlich auch der Elohim, ebend. 13, 21 vgl. mit 22.

was er dabei thut iſt nur, daß er den geſehenen (ihm offenbar gewordenen) feſthält; indem er aber den Gott feſthält, zieht auch dieſer ihn an, und geht mit ihm ein beſonderes Verhältniß ein, durch das er vollends aus den Völkern herausgenommen wird. Weil es keine Erkenntniß des wahren Gottes ohne Unterſcheidung gibt, darum iſt der Name ſo wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes ſind die, die ſeinen Namen kennen; die Heiden, die ſeinen Namen nicht kennen, ſie kennen den Gott nicht überall nicht (nämlich auch nicht der Subſtanz nach), ſie kennen nur nicht ſeinen Namen, d. h. ſie kennen ihn nicht in der Unterſcheidung. Allein Abraham kann nicht etwa, nachdem er den wahren Gott geſehen, ſich von ſeiner Vorausſetzung losreißen. Der unmittelbare Inhalt ſeines Bewußtſeyns bleibt ihm der Gott der Urzeit, der ihm nicht geworden, alſo auch nicht geoffenbart iſt, der — wir müſſen uns ſo ausdrücken — ſein natürlicher Gott iſt. Damit der wahre Gott ihm erſcheine, muß der Grund der Erſcheinung der erſte bleiben, in welchem allein jener beſtändig ihm werden kann. Der wahre Gott iſt ihm durch den natürlichen nicht bloß vorübergehend, ſondern beſtändig vermittelt, er iſt ihm nie der ſeyende, ſondern beſtändig nur der werdende, wodurch ſich allein ſchon der Name Jehovah erklären würde, in dem eben der Begriff des Werdens vorzüglich ausgedrückt iſt. Abrahams Religion beſteht alſo nicht darin, daß er jenen Gott der Vorzeit aufgibt, ihm untreu wird, das thun vielmehr die Heiden; der wahre Gott iſt ihm ſelbſt nur in jenem offenbar geworden, und daher von demſelben untrennbar, untrennbar von dem Gott, der von jeher war, dem El olam, wie er genannt wird.

Man überſetzt dieſen Ausdruck gewöhnlich: der ewige Gott; allein man würde ſich irren, wenn man dabei an metaphyſiſche Ewigkeit denken wollte. Das Wort olam bezeichnet recht eigentlich die Zeit, vor welcher die Menſchheit von keiner weiß, die Zeit, in der ſie ſich findet, ſo wie ſie ſich findet, die ihr nicht geworden, und in dieſem Sinn freilich eine Ewigkeit iſt. Der Prophet nennt die Chaldäer ein Volk me olam [1], ein Volk das iſt, ſeit der Zeit, in welcher keine Völker waren. Luther

[1] Jerem. 5, 15.

überſetzt es daher richtig: die das älteſte Volk geweſen ſind; olam iſt die Zeit wo keine Völker waren. In gleichem Sinn ſagt das früher erwähnte Bruchſtück von den Heroen und Gewaltigen der Vorzeit, daß ſie berühmt ſind me olam, d. h. ſeit der Zeit, nach welcher Völker entſtanden. Joſua ſagt den Kindern Iſrael: Eure Väter wohnten jenſeits des Euphrats me olam [1], d. h. von der Zeit ab, wo noch keine Völker waren, alſo ſeit es Völker gibt. Die erſte geſchichtliche Zeit, die erſte Zeit von der man weiß, findet ſie dort. Der El olam iſt alſo der Gott, der nicht ſeit, ſondern in jener Zeit ſchon war, wo Völker noch nicht waren, der Gott, vor dem keiner war, von deſſen Entſtehen alſo niemand weiß, der ſchlechthin erſte, der unvordenkliche Gott. Der Gegenſatz des El olam ſind die Elohim chadaschim, die neuen Götter, „die nicht von lang her", ſondern erſt entſtanden ſind [2]. Und ſo iſt auch dem Abraham der wahre Gott nicht ewig im metaphyſiſchen Sinn, ſondern als der, dem man keinen Anfang weiß.

Wie ihm der wahre Gott derſelbe iſt mit dem El olam, ſo auch mit dem Gott des Himmels und der Erde; denn als ſolcher wurde einſt der dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche verehrt. Jehovah iſt ihm nicht materiell ein Anderer als dieſer, er iſt ihm nur der wahre Gott des Himmels und der Erde. Als er ſeinen älteſten Knecht ſchwören läßt, daß er ihm kein Weib nehmen wolle von den Kindern der Heiden [3], ſagt er: „ſchwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott Himmels und der Erde". Dieſer iſt ihm alſo mit dem ganzen älteren Menſchengeſchlecht noch immer gemein. Eine Geſtalt, die eben dieſem Geſchlecht angehört, iſt jener Melchi-ſedek, der König von Salem und Prieſter des höchſten Gottes, des El Eljon, iſt, der unter dieſem Namen noch in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie geſagt wird, Himmel und Erde beſitzet. An dieſer aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Geſtalt iſt alles merkwürdig, auch die Namen, ſein eigener ſowohl, als der Name des Landes oder Ortes, von dem

[1] Joſ. 24, 2.
[2] 5. Moſ. 32, 17.
[3] 1. Moſ. 24, 3.

er König genannt wird. Die Worte sedek, saddik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der urſprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabiſchen zu erſehen, iſt Feſtigkeit, Unbeweglichkeit. Melchi-ſedek iſt alſo der Unbewegliche, d. h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt [1]. Daſſelbe liegt in dem Namen Salem, das ſonſt gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden ſoll, daß ein Mann ganz, d. h. ungetheilt mit Elohim ſey oder gehe [2]. Es iſt daſſelbe Wort, wovon Islam, Moslem gebildet ſind. Islam bedeutet nichts anders als die vollkommene, d. h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moslem iſt der ganz dem Einen Ergebene. Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteſte begriffen. Die den Monotheismus des Abraham beſtreiten, oder deſſen ganze Geſchichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Islam nachgedacht, Erfolge ſo furchtbarer Art, ausgegangen von einem Theil der Menſchheit, der hinter dem, den er beſiegte und vor ſich niederwarf, um Jahrtauſende in der Entwicklung zurückgeblieben war, daß ſie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar ſind, die wieder aufſtehend in das inzwiſchen Gewordene und Gebildete zerſtörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Mohammeds konnte nie dieſe umſtürzende Wirkung hervorbringen, wenn ſie nicht von Urzeiten her in dieſen Kindern der Hagar war, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Mohammed ſpurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Chriſtenthum war eine Religion entſtanden, die den Polytheismus nicht mehr bloß ausſchloß, wie er vom Judenthum ausgeſchloſſen war. Gerade da, an dieſem Punkt der Entwicklung, wo die ſtarre, einſeitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion noch einmal ſich aufrichten — blind und fanatiſch, wie ſie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erſcheinen konnte. Die Reaction galt nicht bloß der zu Mohammeds Zeit zum Theil ſelbſt unter dem Theil der Araber, der das nomadiſche Leben nicht verlaſſen hatte, eingeriſſene Abgötterei, ſondern weit mehr der ſcheinbaren

[1] In dieſem Sinn iſt saddik auch 1. Moſ. 6, 9 offenbar zu nehmen.
[2] 1. Moſ. 5, 22. 6, 9.

Vielgötterei des Chriſtenthums, dem Mohammed den ſtarren unbeweglichen Gott der Urzeit entgegenſtellte. Alles hängt hier zuſammen; auch den Wein verbot das Geſetz Mohammeds ſeinen Anhängern, wie ihn die Rechabiten zurückweiſen.

Dieſem König von Salem alſo und Prieſter des höchſten Gottes unterordnet ſich Abraham, denn Jehovah iſt ſelbſt nur eine durch ihn, den Urgott, vermittelte Erſcheinung. Abraham unterwirft ſich ihm dadurch, daß er ihm den Zehenten von allem gibt. Immer verehrt eine jüngere aber fromme Zeit die ältere, als gleichſam dem Urſprung noch nähere. Melchi-ſedek tritt aus jenem einfach, ohne Zweifel und ohne Unterſcheidung an dem Urgott hangenden und in ihm unwiſſend den wahren Gott verehrenden Geſchlecht hervor, gegen welchen ſich Abraham ſchon gewiſſermaßen weniger lauter findet; denn er iſt von den Verſuchungen nicht frei geblieben, denen die Völker gefolgt waren, obwohl er in denſelben beſtanden war, und aus ihnen den als ſolchen unterſchiedenen und erkannten wahren Gott gerettet hat. Dagegen bringt Melchi-ſedek dem Abraham Brod und Wein entgegen, die Zeichen der neuen Zeit; denn wenn Abraham dem alten Bund mit dem Urgott nicht untreu geworden, mußte er ſich wenigſtens von ihm entfernen, um den wahren Gott als ſolchen zu unterſcheiden; die Entfernung hat er gegenüber dem älteſten Geſchlecht mit den Völkern gemein, die jenem Bund ganz abtrünnig geworden und in einen neuen getreten ſind, als deſſen Gaben ſie Brod und Wein betrachten.

Jehovah iſt dem Abraham nur der Urgott in ſeinem wahren bleibenden Weſen. Inſofern iſt ihm derſelbe auch, der El Olam, Gott der Urzeit, der Gott des Himmels und der Erde[1], er iſt ihm auch der El Schaddai: dieß iſt ſein drittes Attribut. Die Form ſchon deutet auf das höchſte Alterthum; schaddai iſt ein archaiſtiſcher Pluralis, ebenfalls ein Pluralis der Größe. Der Grundbegriff des Worts iſt Stärke, Macht, der ja in dem gleichfalls ſehr alten Wort

[1] Bloß Abraham übrigens, nicht auch Melchi-Sedek, nennt den Gott Himmels und der Erde Jehovah 1. Moſ. 14, 22. vgl. 19. 20.

el (verſchieden von Elohim und Eloah) nicht weniger der Grundbegriff iſt. Man könnte El Schaddai überſetzen: der Starke der Starken, aber schaddai ſteht auch allein, und ſcheint alſo mit el bloß durch Appoſition verbunden, ſo daß beides in Verbindung heißt: der Gott, der die über alles erhabene Macht und Stärke iſt. Nun ſagt Jehovah zu Abraham: „Ich bin der El Schaddai“ [1]. Hier hat El Schaddai das Verhältniß des erklärenden Prädicats, und gegen Jehovah die Stellung des Vorausbekannten, alſo auch des Vorausgegangenen. Nun ſteht im zweiten Buch Moſis [2] eine berühmte Stelle von großer hiſtoriſcher Wichtigkeit, wo umgekehrt der Elohim zu Moſes ſagt: „Ich bin Jehovah“, wo alſo Jehovah als das ſchon Bekanntere vorausgeſetzt wird, und „ich bin Abraham, Iſak und Jakob erſchienen — beel schaddai“, im El Schaddai. Hier haben wir alſo das ausdrückliche Zeugniß, daß der El Schaddai, d. h. der Gott der Vorzeit, das Offenbarungs- oder Erſcheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, geweſen iſt. Deutlicher hätte ſich unſere Anſicht von der erſten Offenbarung nicht ausſprechen laſſen, als ſie hier dem Jehovah ſelbſt in den Mund gelegt iſt. Der Jehovah iſt dem Abraham nicht unmittelbar erſchienen, vermöge der Geiſtigkeit ſeines Begriffs kann er nicht unmittelbar erſcheinen, er iſt ihm im El Schaddai erſchienen [3]. Im zweiten Glied nun aber ſtehen die Worte: „Und in oder unter meinem Namen Jehovah war ich ihnen (den Vätern) nicht bekannt“. Es ſind vorzüglich dieſe Worte, aus denen man ſchließen wollte, der Name Jehovah ſey nach Moſis eigener Angabe nicht alt, ſondern erſt von ihm gelehrt worden; wenn man vollends die Bücher Moſis nicht von ihm ſelbſt geſchrieben ſeyn ließ, ſo konnte man mit dem Namen wohl gar bis auf die Zeit Davids und Salomos herabkommen. Aber die erwähnten Worte können wenigſtens das nicht ſagen

[1] 1. Moſ. 17, 1.

[2] 6, 2 f.

[3] Wollte man, wozu übrigens kein Grund vorhanden, das ב in בְּאֵל als das bekannte ב praedicati erklären (ſ. Storrii Obss. p. 454), wiewohl es ſchwerlich in dieſer Conſtruction vorkommen möchte, ſo würde es auf daſſelbe hinauskommen, es wäre, wie wenn man ſagte, ich erſchien ihnen als El Schaddai.

wollen, was man in ihnen finden möchte. Das Grundgesetz des hebräischen Styls ist bekanntlich der Parallelismus, daß nämlich je zwei Glieder sich folgen, die mit verschiedenen Worten dasselbe sagen, meist aber so, daß, was in dem ersten Glied bejaht worden, in dem andern durch Verneinung des Gegentheils ausgedrückt wird, z. B. ich bin der Herr, und ist kein andrer außer mir, oder: die Ehre ist mein, und ich will sie keinem andern lassen. Wenn nun hier das erste Glied sagt: „Ich bin den Vätern im El Schaddai erschienen", so kann das zweite: „und in meinem Namen Jehovah wurde ich ihnen nicht gewußt", nur auf negative Weise dasselbe wiederholen; es kann nur sagen: Unmittelbar (dieß eben heißt: in meinem Namen Jehovah) ohne Vermittelung des El Schaddai wußten sie nichts von mir. Das bischmi (in meinem Namen) ist nur Umschreibung von: in mir selbst. Im El Schaddai haben sie mich gesehen, in mir selbst haben sie mich nicht gesehen. Das zweite Glied bestätigt also nur das erste; und allerdings ein späteres und höheres Moment des Bewußtseyns, das den Jehovah auch unabhängig vom El Schaddai weiß — ein Bewußtseyn, wie wir es Mosi auch aus andern Gründen zuschreiben müssen, ist durch die Worte bezeichnet. Aber ein Beweis für den angeblich spätern Ursprung des Namens, womit der Hauptinhalt der Genesis selbst hinwegfiele, ist wenigstens in der Stelle nicht zu finden.

Alles bisher Vorgetragene zeigt, von welcher Art der Monotheismus des Abraham gewesen, nämlich daß er kein absolut unmythologischer war, denn er hatte zu seiner Voraussetzung den Gott, der ebensowohl die Voraussetzung des Polytheismus ist, und an diesen ist dem Abraham die Erscheinung des wahren Gottes so sehr geknüpft, daß der erscheinende Jehovah den Gehorsam gegen die Inspirationen desselben als Gehorsam gegen sich ansieht [1]. Der Monotheismus Abrahams sey kein überhaupt unmythologischer, sagte ich zuletzt; denn er hat zur Voraussetzung den relativ-Einen, der selbst nur die erste Potenz des Polytheismus ist. Es ist daher die Weise der Erscheinung des wahren Gottes, weil sie von

[1] Vgl. 1. Mos. 22, 1 mit 22, 12 und 15—16.

ihrer Vorausſetzung ſich nicht losreißen kann, — ſogar dieſe iſt eine ganz mythologiſche, d. h. eine ſolche, bei der das Polytheiſtiſche immer dazwiſchen kommt. Man hat, die ſämmtlichen Erzählungen zumal der Geneſis als Mythen zu behandeln, frevelhaft finden wollen, aber ſie ſind wenigſtens offenbar mythiſch, ſie ſind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d. h. Fabeln, aber es ſind wirkliche, obwohl mythologiſche, d. h. unter den Bedingungen der Mythologie ſtehende Facta, die erzählt werden.

Dieſe Gebundenheit an den relativ-Einen Gott iſt eine Beſchränkung, die auch als ſolche empfunden werden muß, und über die das Bewußtſeyn hinausſtrebt. Aber nicht für die Gegenwart kann es ſie aufheben, es wird daher dieſe Beſchränkung nur ſo weit überwinden, daß es dem wahren Gott zwar als den jetzt bloß erſcheinenden, aber zugleich als den erkennt, der einſt ſeyn wird. Von dieſer Seite angeſehen iſt die Religion des Abraham reiner eigentlicher Monotheismus, aber dieſer iſt ihm nicht die Religion der Gegenwart, in dieſer ſteht ſein Monotheismus unter der Bedingung der Mythologie, wohl aber iſt er ihm die Religion der Zukunft; der wahre Gott iſt der, der ſeyn wird, das iſt ſein Name. Als Moſes fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen ſoll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieſer: „Ich werde ſeyn der ich ſeyn werde“[1]; hier alſo, wo der Gott in eigener Perſon ſpricht, iſt der Name aus der dritten in die erſte Perſon überſetzt, und ganz unſtatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphyſiſchen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu ſuchen. Es iſt zwar die eigentliche Ausſprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatiſch kann er nichts anders ſeyn, als ein archaiſtiſches Futurum von hawa, oder in der ſpätern Form hajah = ſeyn; die jetzige Ausſprache iſt in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgeſprochen werden ſollte, ſeit ſehr alter Zeit die Vocale eines andern Wortes (Adonai) untergelegt ſind, das Herr bedeutet, woher auch ſchon in der griechiſchen und allen ſpäteren Ueberſetzungen ſtatt

[1] 2. Moſ. 3, 14.

Jehovah: der Herr gesetzt ist. Mit den wahren Vocalen konnte der Name (ebenfalls alterthümlich) Jiweh lauten, oder analog mit andern Formen von Eigennamen (wie Jakob) Jahwo, jenes mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchuniathon, dieses mit dem Jao (*Ἰάω*) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinstimmend.

Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden — vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst seyn wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft. Alles was Abraham zu Theil wird, sind Verheißungen. Ihm, der jetzt kein Volk ist, wird verheißen, er soll ein groß und mächtig Volk werden, ja alle Völker der Erde sollen in ihm gesegnet werden, denn in ihm lag die Zukunft jenes Monotheismus, durch den einst alle jetzt zerstreuten und zertrennten Völker wieder sollen vereinigt werden [1]. Bequem und der Geistesfaulheit, die sich oft als vernünftige Aufklärung brüstet, förderlich mag es seyn, in allen diesen Verheißungen nur Erdichtungen des späteren jüdischen Nationalstolzes zu sehen. Aber wo ist in der ganzen Geschichte des abrahamischen Geschlechts ein Zeitpunkt, in welchem eine solche Verheißung in dem angenommenen Sinn von politischer Größe erdichtet werden konnte? Wie Abraham an diese verheißene Größe seines Volks glauben muß, so glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen ist, aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm selbst für die vollkommene Religion gerechnet [2]. In Bezug auf diese zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein Prophet [3], denn er ist noch außer dem Gesetz, unter dem seine Nachkommen noch bestimmter werden gefangen werden, und sieht also über dasselbe hinaus, wie die später sogenannten Propheten über dasselbe hinaussahen [4].

[1] 1. Mos. 18, 18. 19. 26, 4.

[2] 1. Mos. 15, 6. Abraham glaubete dem Jehovah, dieß rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

[3] 1. Mos. 20, 7.

[4] Alle Gedanken im A. T. sind so auf die Zukunft gerichtet, daß der fromme

Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei iſt von der Vorausſetzung, die dem wahren Gott als ſolchen nur zu erſcheinen, nicht zu ſeyn erlaubt, ſo iſt das Geſetz durch Moſes gegeben noch mehr an dieſe Vorausſetzung gebunden. Der Inhalt des moſaiſchen Geſetzes iſt allerdings die Einheit Gottes, aber ebenſo ſehr, daß dieſer Gott nur ein vermittelter ſeyn ſoll.

Ein unvermitteltes Verhältniß ſtand nach einigen nicht wohl anders zu nehmenden Stellen dem Geſetzgeber zu, der als ſolcher gewiſſermaßen außer dem Volke ſteht; mit ihm redete der Herr von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde redet [1], er ſah den Herrn wie er iſt [2], und ein Prophet wie er, mit dem der Herr redete wie mit ihm, wird nicht mehr aufſtehen [3]; aber dem Volk wird das Geſetz als ein Joch auferlegt. In dem Verhältniß als die Mythologie fortſchreitet, der relative Monotheismus ſchon im Kampf mit entſchiedenem Polytheismus iſt, bereits Kronos Herrſchaft über die Völker ſich ausbreitet, da muß auch dem Volk des wahren Gottes der relative Gott, in welchem es ſich den Grund des abſoluten zu erhalten hat, immer ſtrenger, ausſchließlicher, eiferſüchtiger auf ſeine Einheit werden. Dieſer Charakter der Ausſchließlichkeit, der ſtrengſten negativen Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen herkommen; denn der wahre, der abſolute Gott iſt nicht auf dieſe ausſchließliche Weiſe Einer und als der nichts ausſchließende auch von nichts bedroht. Das moſaiſche Religionsgeſetz iſt nichts anders als der relative Monotheismus, wie er ſich im Gegenſatz

Erzähler 1. Moſ. 4, 1 ſchon der Eva eine Prophezeiung in den Mund legt (übrigens vermöge einer weitgeſuchten Erklärung des Namens Kain, der nach derſelben Etymologie eine viel nähere zuläßt): „ich habe den Mann den Jehovah“. Mit der Fortdauer des Menſchengeſchlechts, die durch die erſte männliche Geburt verbürgt wird, iſt der Menſchheit auch der wahre Gott, den ſie noch nicht hat, geſichert. — Ich wehre niemand, der dazu Luſt hat, in der Rede wirkliche Worte der Eva zu ſehen; er bekenne dann aber auch als hiſtoriſch bewieſen, daß der wahre Gott für den erſten Menſchen nur ein Zukünftiger war.

[1] 2. Moſ. 33, 11.

[2] 4. Moſ. 12, 8.

[3] 5. Moſ. 34, 10.

mit dem von allen Seiten eindringenden Heidenthum in einer gewiſſen Zeit allein noch erhalten, als reell behaupten konnte [1]. Jenes Princip indeß ſollte nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern eben nur als Grund erhalten werden, und ſo iſt denn auch das moſaiſche Religionsgeſetz voll von der Zukunft, auf die es ſtumm wie ein Bild hinweist. Das Heidniſche, von dem es ſich durchdrungen zeigt, hat nur temporäre Bedeutung, und wird zugleich mit dem Heidenthum ſelbſt aufgehoben werden. Indem es aber, der Nothwendigkeit gehorchend, vorzüglich nur den Grund der Zukunft zu bewahren ſucht, iſt das eigentliche Princip der Zukunft in das Prophetenthum gelegt, die andere ergänzende Seite der hebräiſchen Religionsverfaſſung, und ihr ebenſo weſentlich und eigenthümlich. In den Propheten aber bricht die Erwartung und die Hoffnung der zukünftigen befreienden Religion nicht mehr bloß in einzelnen Aeußerungen hervor, ſie iſt der Hauptzweck und Inhalt ihrer Reden, und nicht mehr iſt dieſe die bloße Religion Iſraels, ſondern aller Völker; das Gefühl der Negation, unter der ſie ſelbſt leiden, gibt ihnen ein gleiches Gefühl für die ganze Menſchheit, und ſie fangen an, auch im Heidenthum die Zukunft zu ſehen.

Es iſt alſo jetzt durch die älteſte Urkunde, es iſt durch die für geoffenbart angenommene Schrift ſelbſt bewieſen, daß die Menſchheit nicht vom reinen oder abſoluten, ſondern vom relativen Monotheismus ausgegangen iſt. Ich füge nun noch einige allgemeine Bemerkungen über dieſen älteſten Zuſtand des Menſchengeſchlechtes hinzu, der nicht bloß als religiöſer, der auch in allgemeiner Beziehung für uns bedeutſam iſt.

[1] Für möglich zu halten, daß ſuperſtitiöſe Gebräuche, wie ſie das moſaiſche Ceremonialgeſetz vorſchreibt, noch etwa in Zeiten wie die Davids oder ſeiner Nachfolger entſtehen konnten, ſetzt eine Unkenntniß des allgemeinen Gangs der religiöſen Entwicklung voraus, die vor 40 Jahren ſich entſchuldigen ließ; denn verzeihlich war damals noch die Meinung, über eine Erſcheinung wie das moſaiſche Geſetz außer dem großen und allgemeinen Zuſammenhang urtheilen zu können. Heute aber iſt es keine unbillige Forderung, daß jeder erſt um höhere Bildung ſich bemühe, ehe er über Gegenſtände ſo hohen Alterthums zu reden ſich unterfängt.

# Achte Vorleſung.

Ueber die Zeit des noch einigen und ungetheilten Menſchengeſchlechts hat alſo — wir dürfen es jetzt als Thatſache ausſprechen, und auch die Offenbarung hat es bezeugt — eine geiſtige Macht, der Gott gewaltet, der dem freien Auseinandergehen wehrte, und die Entwicklung des Menſchengeſchlechts auf der erſten Stufe eines durch die bloßen natürlichen oder Stammesunterſchiede getheilten, übrigens vollkommen gleichartigen Seyns erhielt, ein Zuſtand, der wohl auch allein richtig der Naturſtand genannt würde. Und gewiß, eben dieſe Zeit war auch das vielgeprieſene goldene Weltalter, von welchem dem Menſchengeſchlecht, ſelbſt dem längſt in Völker getrennten, in der weiteſten Entfernung von ihm noch das Andenken geblieben iſt, wo nämlich, wie die platoniſche aus derſelben Erinnerung gefloſſene Erzählung ſagt, der Gott ſelbſt ihr Hüter und Vorſteher war, und, weil er ſie weidete, keine bürgerlichen Verfaſſungen waren [1]. Denn wie der Hirt ſeiner Heerde ſich nicht zu zerſtreuen erlaubt, ſo hielt der Gott, als mächtige Anziehungskraft wirkend, mit ſanfter aber unwiderſtehlicher Gewalt die Menſchheit in dem Kreis eingeſchloſſen, in welchem ſie zu erhalten ihm gemäß war. Bemerken Sie wohl den platoniſchen Ausdruck, daß der Gott ſelbſt ihr Vorſteher war. Damals war alſo den Menſchen der Gott noch durch keine Lehre, keine Wiſſenſchaft vermittelt, das Verhältniß war ein reales, und konnte

[1] *Θεὸς ἔνειμεν αὐτοὺς, αὐτὸς ἐπιστατῶν· νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν.* Polit. p. 271. E.

daher nur ein Verhältniß zu dem Gott in *seiner Wirklichkeit*, nicht zu dem Gott in seinem Weſen, und alſo auch nicht zu dem *wahren* Gott ſeyn; denn der wirkliche Gott iſt nicht ſofort auch der wahre, wie wir ja ſogar dem, welchen wir in anderer Beziehung als einen Gottloſen anſehen, noch immer ein Verhältniß zu dem Gott in ſeiner Wirklichkeit, aber nicht zu dem Gott in ſeiner Wahrheit geben, dem er vielmehr völlig entfremdet iſt. Der Gott der Vorzeit iſt ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre Iſt, aber nicht als *ſolcher* gewußt. Die Menſchheit betete alſo an, *was ſie nicht wußte*, wozu ſie kein ideales (freies), ſondern nur ein reales Verhältniß hatte. Chriſtus ſagt zu den Samaritern (bekanntlich wurden dieſe von den Juden wie Heiden angeſehen, im Grunde ſagt er alſo von den Heiden): „*Ihr betet an, was ihr nicht wiſſet, wir* — die Juden, als Monotheiſten, die ein Verhältniß zu dem wahren Gott als ſolchen haben — wir beten an, was wir *wiſſen*“ (wenigſtens als ein Zukünftiges wiſſen). Der wahre Gott, der Gott als ſolcher, *kann* nur im Wiſſen ſeyn, und im völligen Gegenſatz mit einem bekannten wenig überlegten Wort, aber in Uebereinſtimmung mit den Worten Chriſti müſſen wir ſagen: der Gott, der nicht *gewußt* würde, wäre kein Gott. Monotheismus hat von jeher nur als Lehre und Wiſſenſchaft exiſtirt, und nicht einmal bloß als Lehre überhaupt, ſondern als ſchriftlich verfaßte und in heiligen Büchern bewahrte, und diejenigen ſelbſt, welche der Mythologie eine Erkenntniß des wahren Gottes vorausſetzen, ſind genöthigt, dieſen Monotheismus als Lehre, ja als Syſtem zu denken. Die, welche den wahren Gott, alſo den Gott *in ſeiner Wahrheit* anbeten, können ihn, wie Chriſtus ſagt, nur zugleich *im Geiſt* anbeten, und dieſes Verhältniß kann nur ein freies ſeyn, wie dagegen das Verhältniß zu Gott außer ſeiner Wahrheit, wie es im Polytheismus und der Mythologie angenommen iſt, nur ein unfreies ſeyn kann.

Nachdem der Menſch einmal aus dem weſentlichen Verhältniß zu Gott[1], welches auch nur ein Verhältniß zu Gott in ſeinem Weſen, d. h.

[1] Siehe S. 141.

in ſeiner Wahrheit, ſeyn konnte, herausgefallen, iſt der Weg, den die Menſchheit in der Mythologie ging, kein zufälliger, ſondern ein nothwendiger, wenn der Menſchheit beſtimmt war, das Ziel nur auf ihm zu erreichen. Das Ziel aber iſt das von der Vorſehung gewollte. Von dieſem Standpunkt angeſehen, war es die göttliche Vorſehung ſelbſt, welche dem Menſchengeſchlecht jenen relativ-Einen zum erſten Herrn und Hüter gegeben, die Menſchheit war an dieſen gewieſen und gleichſam unter ſeine Zucht gethan. Der Gott der Vorzeit iſt ſelbſt für das vorbehaltene Geſchlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntniß des wahren Gottes iſt keine natürliche, eben darum auch keine ſtationäre, ſondern immer nur werdende, weil der wahre Gott ſelbſt dem Bewußtſeyn nicht der ſeyende, ſondern immer nur der werdende iſt, der eben als ſolcher auch der lebendige heißt, ſtets nur der erſcheinende, der immer gerufen und feſtgehalten werden muß, wie eine Erſcheinung feſtgehalten wird. Die Erkenntniß des wahren Gottes bleibt daher immer eine Forderung, ein Gebot, und auch das ſpätere Volk Iſrael muß immer aufgerufen und ermahnt werden, ſeinen Gott Jehovah zu lieben, d. h. feſtzuhalten mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen ſeinen Kräften, weil der wahre Gott nicht der ſeinem Bewußtſeyn natürliche iſt, ſondern durch einen beſtändigen ausdrücklichen Actus feſtgehalten werden muß. Weil der Gott ihnen nie zum ſeyenden wird, iſt der älteſte Zuſtand der Zuſtand einer gläubigen Ergebung und Erwartung, und mit Recht heißt Abraham nicht bloß den Juden, ſondern auch andern Orientalen der Vater aller Gläubigen, denn er glaubt an den Gott, der nicht iſt, aber ſeyn wird. Alle erwarten ein künftiges Heil. Der Erzvater Jakob bricht mitten in dem Segen, mit dem er ſeine Kinder ſegnet, in die Worte aus: „Jehovah, ich warte auf dein Heil“. Dieſes recht zu verſtehen, muß man auf die Bedeutung des entſprechenden Verbums zurückgehen, dieſes heißt: aus der Enge in die Weite führen, paſſiv gedacht alſo: entkommen aus der Enge, daher errettet werden. Alle erwarten demnach, daß ſie aus dieſer Enge, in der ſie bis jetzt erhalten ſind, hinausgeführt und frei werden von der Vorausſetzung (des

einſeitigen Monotheismus), die Gott ſelbſt jetzt nicht hinwegnehmen kann, unter die ſie mit dem ganzen Menſchengeſchlecht, als unter das Geſetz, unter die Nothwendigkeit, beſchloſſen ſind, bis zum Tage der Erlöſung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erſcheinende, bloß ſich offenbarende zu ſeyn, alſo die Offenbarung ſelbſt aufhört, wie in Chriſto geſchehen iſt, denn Chriſtus iſt das Ende der Offenbarung.

Wir fürchten nicht, der großen Thatſache, daß auch der Gott des früheſten Menſchengeſchlechts ſchon nicht mehr der ſchlechthin-, ſondern nur der relativ-Eine war, wenn auch noch nicht als ſolcher erklärt und erkannt, daß alſo das Menſchengeſchlecht von relativem Monotheismus ausgegangen iſt, zu viele Zeit eingeräumt zu haben. Dieſe Thatſache von allen Seiten feſtzuſtellen, mußte uns von größter Wichtigkeit ſcheinen, nicht bloß gegenüber von denen, welche Mythologie und Polytheismus nur aus einer entſtellten Offenbarung begreifen zu können meinen, ſondern auch gegenüber von ſogenannten Geſchichtsphiloſophen, welche alle religiöſe Entwicklung der Menſchheit ſtatt von der Einheit von der Vielheit durchaus partieller wohl gar anfänglich localer Vorſtellungen ausgehen laſſen, von ſogenanntem Fetiſchismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung, die nicht einmal Begriffe oder Gattungen, ſondern einzelne Naturobjecte, z. B. dieſen Baum oder dieſen Fluß, vergöttert. Nein, von ſolchem Elend iſt die Menſchheit nicht ausgegangen, der majeſtätiſche Gang der Geſchichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtſeyn der Menſchheit blieb immer jener große Eine, der noch ſeines Gleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d. h. Alles, erfüllte. Freilich, welche die Naturvergötterung, die ſie bei elenden Horden, entarteten Stämmen, nie bei Völkern gefunden haben, zu dem Erſten des Menſchengeſchlechtes machen — mit jenen verglichen, ſtehen die andern unbeſtimmbar höher, welche der Mythologie Monotheismus, in welchem Sinne immer, wäre es auch in dem eines geoffenbarten, vorausgehen laſſen. Inzwiſchen hat ſich das Verhältniß zwiſchen Mythologie und Offenbarung geſchichtlich ganz anders geſtellt. Wir haben uns überzeugen müſſen, daß Offenbarung, daß der Monotheismus, der ſich in irgend einem Theile der

Menſchheit geſchichtlich nachweiſen läßt, durch eben das vermittelt iſt, was auch den Polytheismus vermittelte, daß alſo, weit entfernt dem einen das andere vorausſetzen zu können, für beide die Vorausſetzung eine gemeinſchaftliche iſt. Und mir ſcheint, daß ſelbſt die Anhänger der Offenbarungshypotheſe dieſes Reſultats am Ende nur froh ſeyn können.

Jede Offenbarung könnte ſich doch nur an ein wirkliches Bewußtſeyn wenden; aber im erſten wirklichen Bewußtſeyn finden wir ſchon den relativ-Einen, welcher, wie wir geſehen, die erſte Potenz eines ſucceſſiven Polytheismus, alſo ſchon die erſte Potenz der Mythologie ſelbſt iſt. Dieſe konnte doch nicht ſelbſt durch Offenbarung geſetzt ſeyn; die Offenbarung muß ſie daher als eine von ſich unabhängige Vorausſetzung finden; und bedarf ſie nicht ſogar einer ſolchen, um Offenbarung zu ſeyn? Offenbarung iſt nur, wo irgend ein Verdunkelndes durchbrochen wird, ſie ſetzt alſo eine Verdunklung voraus, etwas das zwiſchen das Bewußtſeyn und dem Gott, der ſich offenbaren ſoll, getreten iſt.

Auch die angenommene Entſtellung des urſprünglichen Inhalts einer Offenbarung ließe ſich nur im Verlauf der Zeit und der Geſchichte denken; aber die Vorausſetzung der Mythologie, der Anfang des Polytheismus iſt da, ſowie die Menſchheit da iſt, ſo früh, daß ſie durch keine Entſtellung erklärbar iſt.

Wenn Männer, wie der früher genannte Gerhard Voß, einzelne Mythen als entſtellte altteſtamentliche Begebenheiten erklärten, ſo iſt wohl anzunehmen, daß es ihnen dabei eben nur um Erklärung dieſer einzelnen Mythen zu thun, und daß ſie weit von der Meinung entfernt waren, damit auch den Grund des Heidenthums ſelbſt aufgedeckt zu haben.

Der Gebrauch des Begriffs Offenbarung für jede Erklärung, die auf andern Wegen Schwierigkeiten findet, iſt von der einen Seite ein ſchlechter Beweis von beſonderer Verehrung für dieſen Begriff, der zu tief liegt, als daß man ſo geradezu, wie manche ſich einbilden, mit ihm anfangen, von ihm Gebrauch machen könnte; von der andern Seite heißt es alles Begreifen aufgeben, wenn man ein Unbegriffenes durch ein anderes ebenſowenig oder noch weniger Begriffenes erklären will. Denn ſo geläufig vielen unter uns das Wort iſt, wer denkt ſich doch

eigentlich etwas dabei, wenn er es ausspricht. Erklärt, möchte man sagen, alles, was ihr wollt, durch eine Offenbarung, aber zuerst erklärt uns, was diese selbst ist, macht uns den bestimmten Vorgang, die Thatsache, das Ereigniß, das ihr in dem Begriff doch denken müsset, begreiflich!

Von jeher haben die ächten Vertheidiger einer Offenbarung sie auf eine gewisse Zeit eingeschränkt, also sie haben den Zustand des Bewußtseyns, der es einer Offenbarung zugänglich macht (obnoxium reddit), als einen vorübergehenden erklärt, wie die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung als eine Wirkung derselben auch die Aufhebung aller außerordentlichen Erscheinungen und Zustände ankündigen, ohne die eine wirkliche Offenbarung nicht denkbar ist.

Christlichen Theologen sollte vor allem daran gelegen seyn, die Offenbarung in dieser Abhängigkeit von einem ihr vorauszusetzenden besondern Zustande zu bewahren, damit sie ihnen nicht, wie längst geschehen, in ein bloß allgemeines und rationales Verhältniß aufgelöst und vielmehr in ihrer strengen Geschichtlichkeit erhalten werde. Offenbarung, wenn eine solche angenommen, setzt einen bestimmten außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Einen solchen hätte jede Theorie, welche eine Offenbarung behandelt, unabhängig von dieser nachzuweisen. Nun möchte sich aber kein Faktum finden, aus welchem ein solcher außerordentlicher Zustand erhellt, als die Mythologie selbst, und es würde daher weit eher Mythologie die Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begreifens der Offenbarung seyn, als umgekehrt die Mythologie von einer Offenbarung hergeleitet werden könnte.

Auf dem wissenschaftlichen Standpunkt können wir die Offenbarungshypothese nicht höher als jede andere stellen, welche die Mythologie von einer bloß zufälligen Thatsache abhängig macht. Denn eine begrifflos angenommene Offenbarung, wie sie nach den bisher vorhandenen Einsichten und wissenschaftlichen Mitteln nicht anders angenommen werden kann, ist für nichts anders als für eine rein zufällige Thatsache zu halten.

Man könnte uns einwerfen, der relative Monotheismus, von dem

wir alle Mythologie ausgehen laſſen, ſey auch eine bis jetzt nicht begriffene Thatſache. Aber der Unterſchied iſt, daß die Hypotheſe der Offenbarung ſich als eine letzte gibt, die jeden weiteren Regreſſus abſchneidet, während wir mit jener Thatſache keineswegs abzuſchließen denken, ſondern die geſchichtlich feſtgeſtellte und von dieſer Seite, wie wir annehmen dürfen, gegen jede Anfechtung geſicherte, nun ſogleich als Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung betrachten.

Zunächſt demnach wird als Uebergang zu einer weiteren Entwicklung folgende Reflexion dienen. Jener Eine, der noch ſeines Gleichen nicht kennt, und für die erſte Menſchheit der ſchlechthin-Eine iſt, verhält ſich dennoch als der bloß relativ-Eine, der einen andern außer ſich noch nicht hat, aber doch haben kann, und zwar einen ſolchen, der ihn ſeines ausſchließlichen Seyns entſetzen wird. Mit ihm iſt alſo doch ſchon der Grund zum ſucceſſiven Polytheismus gelegt; er iſt, wenn auch noch nicht als ſolches erkannt, doch ſeiner Natur nach das erſte Glied einer künftigen Götterfolge, einer eigentlichen Vielgötterei. Hieraus — und dieß iſt nun der nächſte nothwendige Schluß — ergibt ſich die Folge, daß wir dem Polytheismus überhaupt keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen, ſelbſt die geſchichtliche Zeit im weiteſten Sinn genommen. Im genauen Sinn fängt die geſchichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker. Der vollbrachten Trennung geht aber die Zeit der Völkerkriſis voraus; dieſe als Uebergang zur geſchichtlichen Zeit iſt inſofern eigentlich vorgeſchichtlich, aber inwiefern doch auch in ihr etwas geſchieht und ſich ereignete, iſt ſie nur vorgeſchichtlich in Bezug auf die im engſten Sinn ſo zu nennende geſchichtliche Zeit — in ſich ſelbſt aber doch auch geſchichtlich —, alſo iſt ſie die vorgeſchichtliche oder die geſchichtliche Zeit nur beziehungsweiſe. Dagegen die Zeit der ruhigen noch unerſchütterten Einheit des Menſchengeſchlechts, dieſe wird die ſchlechthin vorgeſchichtliche ſeyn. Nun iſt aber ſchon das Bewußtſeyn dieſer Zeit ganz erfüllt von jenem unbedingt-Einen, der in der Folge der erſte Gott des ſucceſſiven Polytheismus ſeyn wird. Inſofern wiſſen wir dem Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang. Man dächte zwar vielleicht, es ſey nicht nothwendig, daß die ganze

vorgeſchichtliche Zeit von jenem Gott erfüllt geweſen, es laſſe ſich ja auch in dieſer noch eine frühere denken, wo der Menſch noch unmittelbar mit dem wahren Gott verkehrte, und eine ſpätere Zeit, wo ſie erſt dem relativ-Einen anheimfiel. Wenn man dieſes einwenden wollte, ſo wäre Folgendes zu bemerken. Mit dem bloßen Begriff der ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit iſt jedes Vor und Nach, das man in ihr ſelbſt denken möchte, aufgehoben. Denn könnte auch in ihr noch etwas ſich ereignen — und der angenommene Uebergang von dem wahren Gott zu dem relativ-Einen wäre doch ein Ereigniß —, ſo wäre ſie eben nicht die ſchlechthin vorgeſchichtliche, ſondern gehörte ſelbſt zur geſchichtlichen Zeit. Wäre in ihr nicht Ein Princip, ſondern eine Folge von Principien, ſo wäre ſie eine Folge wirklich unterſchiedener Zeiten, und damit ſie ſelbſt ein Theil oder Abſchnitt der geſchichtlichen Zeit. Die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit iſt die ihrer Natur nach untheilbare, abſolut identiſche Zeit, und daher, welche Dauer man ihr zuſchreibe, doch nur als Moment zu betrachten, d. h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende iſt, eine Art von Ewigkeit, weil ſie ſelbſt nicht eine Folge von Zeiten, ſondern nur Eine Zeit iſt, die nicht in ſich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten iſt, ſondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird. Wenn nun dem ſo iſt, und die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit keinen weiteren Unterſchied von Zeiten in ſich ſelbſt zuläßt, ſo iſt jenes Bewußtſeyn der Menſchheit, dem der relativ-Eine Gott noch der ſchlechthin-Eine iſt, das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchheit, das Bewußtſeyn, vor dem ſie ſelbſt von keinem andern weiß, in dem ſie ſich findet, ſowie ſie ſich findet, dem der Zeit nach kein anderes vorauszudenken iſt; und es folgt alſo, daß wir dem Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen, denn im erſten wirklichen Bewußtſeyn iſt er zwar noch nicht wirklich (denn kein erſtes Glied für ſich bildet ſchon eine wirkliche Aufeinanderfolge), aber doch potentia vorhanden.

Merkwürdig kann bei übrigens ſo ganz abweichendem Gang hier die Uebereinſtimmung mit David Hume ſcheinen, der zuerſt behauptet hat: Soweit wir in der Geſchichte zurückgehen, finden wir

**Vielgötterei.** Darin alſo pflichten wir ihm völlig bei, wenn ſchon die Unbeſtimmtheit und ſelbſt die Ungenauigkeiten ſeiner Expoſition[1] bedauern laſſen, daß die vorgefaßten Meinungen des Philoſophen hier den Fleiß und die Genauigkeit des Geſchichtsforſchers als entbehrlich erſcheinen ließen. Hume geht von dem ganz abſtracten Begriff Polytheismus aus, ohne der Mühe werth zu halten, in die wirkliche Beſchaffenheit und die verſchiedenen Arten deſſelben einzudringen, und unterſucht nun nach dieſem abſtracten Begriff, wie der Polytheismus habe entſtehen *können*. Hume hat hier das erſte Beiſpiel jener bodenloſen Art von Raiſonnement gegeben, die nachher ſo oft, nur ohne Humes Witz, Geiſt und philoſophiſchen Scharfſinn, auf hiſtoriſche Probleme angewendet worden iſt, wobei man nämlich, ohne um das hiſtoriſch noch wirklich Erkennbare ſich umzuſehen, ſich *vorzuſtellen* ſucht, wie die Sache

[1] Zur Vergleichung mögen hier einige ſeiner Stellen angeführt werden. C'est un fait incontestable, qu' en remontant au-delà d'environ 1700 ans on trouve *tout* le Genre humain idolâtre. On ne saurait nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré. (Damit ſcheint Hume die Thatſache der altteſtamentlichen oder gar nur moſaiſchen Religion beſeitigen zu wollen, anſtatt dieſe ſelbſt als Beweis für die Priorität des Polytheismus zu benutzen). Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie (dieß iſt nun jedenfalls, auch von dem Wort Idolatrie abgeſehen, das keineswegs mit Polytheismus gleichbedeutend iſt, zu viel geſagt, und nicht der Geſchichte gemäß), on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous presentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu' opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une verité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? — Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polytheisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalus? Ce serait dire que les hommes decouvrirent la verité pendant qu'ils etaient ignorans et barbares, et qu'aussitôt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. *Histoire naturelle de la R.* p. 3. 4.

habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, ſie ſey wirklich ſo zugegangen.

Bezeichnend für ſeine Zeit iſt insbeſondere, wie Hume das Alte Teſtament ganz bei Seite ſetzt, gleich als verlöre es ſchon darum, weil es von Juden und Chriſten für eine heilige Schrift angeſehen wird, allen hiſtoriſchen Werth, oder als hörten dieſe Schriften darum, weil ſie vorzüglich nur von Theologen und zu dogmatiſchen Zwecken gebraucht worden ſind, auf, eine Quelle für die Erkenntniß der älteſten religiöſen Vorſtellungen zu ſeyn, mit der an Lauterkeit wie an Alter keine zu vergleichen, und deren Erhaltung, ſo zu ſagen, ſelbſt ein Wunder iſt. Das Alte Teſtament gerade hat uns gedient zu zeigen, in welchem Sinn die Vielgötterei ſo alt iſt wie die Geſchichte. Nicht im Sinn eines Humeſchen Polytheismus, ſondern in dem Sinn, daß mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn auch ſchon die erſten Elemente eines ſucceſſiven Polytheismus geſetzt waren. Dieß nun aber noch immer bloß die Thatſache, die nicht unerklärt bleiben darf. Sie muß erklärt werden, heißt: auch dieſes potentia ſchon mythologiſche Bewußtſeyn kann nur ein *gewordenes* ſeyn, aber wie wir ſo eben geſehen, kein *geſchichtlich* gewordenes. Der Vorgang, durch den jenes Bewußtſeyn geworden, das wir ſchon in der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit finden, kann alſo nur ein *übergeſchichtlicher* ſeyn. Wie wir früher vom Geſchichtlichen ins Relativ-, dann ins Abſolut-Vorgeſchichtliche fortgeſchritten, ſo ſehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeſchichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menſchheit, ſo jetzt von der Menſchheit *zum urſprünglichen Menſchen ſelbſt*, denn im Uebergeſchichtlichen iſt nur noch dieſer zu denken. Zu einem gleichen Fortgehen ins Uebergeſchichtliche ſehen wir uns aber auch durch eine andere nothwendige Betrachtung genöthigt, durch eine Frage, die bisher nur zurückgehalten wurde, weil die Zeit zu ihrer Erörterung noch nicht gekommen war.

Wir haben die Menſchheit ihr ſelbſt unvordenklich im Verhältniß zu dem relativ-Einen geſehen. Nun gibt es aber außer beiden, dem eigentlichen und dem bloß relativen Monotheismus, welcher Monotheismus

nur darum iſt, weil er ſein Gegentheil noch verbirgt — außer beiden gibt es ein Drittes: das Bewußtſeyn könnte überall in keinem Verhältniß zu Gott ſeyn, weder zu dem wahren, noch zu dem, der einen andern auszuſchließen hat. Davon alſo, daß es überhaupt im Verhältniß zu Gott iſt, davon kann der Grund nicht mehr im erſten wirklichen Bewußtſeyn, er kann nur jenſeits deſſelben liegen. Jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns iſt aber nichts mehr zu denken, als der Menſch, oder das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtanz vor allem wirklichen Bewußtſeyn, wo der Menſch nicht Bewußtſeyn von ſich iſt (denn dieß wäre ohne ein Bewußtwerden, d. h. ohne einen Actus, nicht denkbar), alſo, da er doch Bewußtſeyn von etwas ſeyn muß, nur Bewußtſeyn von Gott ſeyn kann, nicht mit einem Actus, alſo z. B. mit einem Wiſſen oder Wollen, verbundenes, alſo rein ſubſtantielles Bewußtſeyn von Gott. Der urſprüngliche Menſch iſt nicht actu, er iſt natura sua das Gott Setzende, und zwar — da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abſtractum iſt, der bloß relativ-Eine aber ſchon dem wirklichen Bewußtſeyn angehört — bleibt für das Urbewußtſeyn nichts, als daß es das den Gott in ſeiner Wahrheit und abſoluten Einheit Setzende iſt. Und ſo denn freilich, wenn es überhaupt zuläſſig iſt, auf ein ſolches weſentliches Gott-Setzen einen Ausdruck anzuwenden, durch den eigentlich ein wiſſenſchaftlicher Begriff bezeichnet wird, oder wenn wir unter Monotheismus eben bloß das Setzen des wahren Gottes überhaupt verſtehen wollen, wäre — Monotheismus die letzte Vorausſetzung der Mythologie; aber, wie Sie nun wohl ſehen, erſtens ein übergeſchichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menſchlichen Verſtandes, ſondern der menſchlichen Natur, weil der Menſch in ſeinem urſprünglichen Weſen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-ſetzende Natur zu ſeyn, weil er urſprünglich nur exiſtirt, um dieſes Gott-ſetzende Weſen zu ſeyn, alſo nicht die für ſich ſelbſt ſeyende, ſondern die Gott zugewandte, in Gott gleichſam verzückte Natur; denn ich brauche überall gern die eigentlichſten und bezeichnendſten Ausdrücke, und fürchte nicht, daß man z. B. hier ſage, das ſey eine ſchwärmeriſche Lehre; denn es iſt ja nicht von dem die

Rede, was der Menſch jetzt *iſt*, oder auch nur von dem, was er *ſeyn kann*, nachdem zwiſchen ſeinem Urſeyn und ſeinem jetzigen Seyn die ganze große ereignißvolle Geſchichte in der Mitte liegt. Schwärmeriſch allerdings wäre die Lehre, welche behauptete, daß der Menſch nur *Iſt*, um das Gott Setzende zu ſeyn; ſchwärmeriſch wäre dieſe Lehre von dem unmittelbaren Gott-ſetzen des Menſchen, wenn man dieſes, nachdem der Menſch den großen Schritt in die Wirklichkeit gethan, zur ausſchließlichen Regel ſeines gegenwärtigen Lebens machen wollte, wie dieß von den Beſchaulichen, den Yogis Indiens oder den perſiſchen Sofis, geſchieht, die innerlich zerriſſen von den Widerſprüchen ihres Götterglaubens, oder des dem *Werden* unterworfenen Seyns und Vorſtellens überhaupt müde, zu jener Verſenkung in Gott praktiſch zurückſtreben wollen, alſo wie die Myſtiker aller Zeiten nur den Weg rückwärts, nicht aber vorwärts in die freie Erkenntniß finden.

Es iſt eine Frage, die nicht bloß in einer Unterſuchung über die Mythologie, ſondern in jeder Geſchichte der Menſchheit zur Sprache kommen muß, wie das menſchliche Bewußtſeyn von Anfang, ja vor allem andern mit Vorſtellungen religiöſer Natur beſchäftigt, ja ganz von ſolchen eingenommen ſeyn konnte. Aber was in ſo manchen ähnlichen Fällen geſchieht, daß man durch die falſche Stellung der Frage ſich die Antwort ſelbſt unmöglich macht, iſt auch hier geſchehen. Man fragte: wie kommt das Bewußtſeyn zu Gott? Aber das Bewußtſeyn kommt nicht zu Gott; ſeine erſte Bewegung geht, wie wir geſehen, von dem *wahren* Gott hinweg; im erſten wirklichen Bewußtſeyn iſt nur noch ein Moment deſſelben (denn ſo können wir auch vorläufig ſchon den relativ-Einen anſehen), nicht mehr Er Selbſt; da alſo das Bewußtſeyn, ſowie es aus ſeinem Urſtande heraustritt, ſowie es ſich *bewegt*, von Gott hinweggeht, ſo bleibt nichts übrig, als daß ihm dieſer urſprünglich angethan ſey, oder daß das Bewußtſeyn Gott *an* ſich habe, an ſich in dem Sinn, wie man von einem Menſchen ſagt, daß er eine Tugend, oder noch öfter, daß er eine Untugend an ſich habe, womit man eben ausdrücken will, daß ſie ihm ſelbſt nicht gegenſtändlich ſey, nicht etwas das er wolle, ja nicht einmal etwas um das er wiſſe. Der

Menſch (verſteht ſich immer der urſprüngliche weſentliche) iſt an und gleichſam vor ſich ſelbſt, d. h. ehe er ſich ſelbſt hat, ehe er alſo etwas anders geworden iſt — denn ein anderes iſt er ſchon, wenn er auf ſich ſelbſt zurückgehend, ſich ſelbſt Object geworden iſt — der Menſch, ſo wie er nur eben Iſt und noch nichts geworden iſt, iſt er Bewußtſeyn Gottes, er hat dieſes Bewußtſeyn nicht, er iſt es, und gerade nur im Nichtactus, in der Nichtbewegung iſt er das den wahren Gott Setzende.

Wir haben von einem Monotheismus des Urbewußtſeyns geſprochen, von dem bemerkt wurde, daß er 1) kein accidenteller, dem Bewußtſeyn irgendwie gewordener, weil ein an der Subſtanz des Bewußtſeyns haftender ſey, daß er 2) eben darum ein geſchichtlich vorauszuſetzender iſt, der dem Menſchen oder dem menſchlichen Geſchlecht zu Theil geworden und ihm ſpäter verloren ging. Da er ein mit der Natur des Menſchen geſetzter iſt, ſo iſt er im Menſchen nicht erſt mit der Zeit, er iſt ihm ewig, weil mit ſeiner Natur geworden; 3) werden wir auch zugeben müſſen, daß dieſer Monotheismus des Urbewußtſeyns kein ſich ſelbſt wiſſender, daß er nur ein natürlicher, blinder iſt, der erſt zu einem gewußten zu werden hat. Wenn nun dieſer Beſtimmung zufolge jemand weiter argumentirte: bei einem blinden Monotheismus könne nicht von einer Unterſcheidung die Rede ſeyn, nicht von Bewußtſeyn des wahren Gottes als ſolchem (d. h. nicht förmlichem), ſo können wir dieß vollkommen zugeben; ferner wenn man ſagte: ſo wie er auf einer Abſorption des menſchlichen Weſens in das göttliche beruhe, ſo werde es hinreichen, jenes Bewußtſeyn als einen natürlichen oder weſentlichen Theismus zu bezeichnen, ſo werden wir auch dem nicht widerſtreiten, zumal es bei gehöriger Auseinanderhaltung der Begriffe und ihrer Bezeichnungen nothwendig iſt, Theismus als das Gemeinſchaftliche und gemeinſchaftlich Vorausgehende, die Indifferenz, die Gleichmöglichkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus zu ſetzen, und unſere Abſicht kann ja keine andere ſeyn, als aus dem Urbewußtſeyn ſowohl dieſen als jenen hervorgehen zu laſſen. Auf die Frage: was zuerſt geweſen, ob Polytheismus oder Monotheismus, werden wir in gewiſſem Sinne antworten: keines

von beiden. Nicht Polytheismus; von dem verſteht es ſich von ſelbſt, daß er nichts Urſprüngliches iſt, dieß geben alle zu, denn alle ſuchen ihn zu erklären. Aber mit einem urſprünglichen Atheismus des Bewußtſeyns, wir haben es ſchon ausgeſprochen, läßt ſich ein Polytheismus, der dieß wirklich iſt, auch nicht begreifen. So wäre alſo wohl Monotheismus das Urſprüngliche? Aber auch dieſer nicht, nämlich nicht nach den Begriffen, welche die Vertheidiger ſeiner Priorität mit dem Wort verbinden, indem ſie damit entweder abſtracten meinen, der ſein Gegentheil nur ausſchließt, aus dem alſo der Polytheismus nie hätte entſtehen können, oder förmlichen, d. h. auf wirklicher Erkenntniß und Unterſcheidung beruhenden. Behielten wir alſo das Wort, ſo iſt es allerdings nur auf die Weiſe möglich, daß wir antworten: Monotheismus zwar, aber der es iſt und nicht iſt; iſt, jetzt nämlich und ſolange das Bewußtſeyn ſich nicht bewegt, nicht iſt, nicht ſo nämlich iſt, daß er nicht Polytheismus werden könnte. Oder in noch beſtimmterer Verwahrung gegen Mißverſtand: Monotheismus zwar, aber der noch nichts von ſeinem Gegentheil, alſo auch ſich ſelbſt nicht als Monotheismus weiß, und weder, indem er ſein Gegentheil ausſchließt, ſich bereits zum abſtracten gemacht, noch indem er es überwunden und als bewältigt in ſich hat, ſchon wirklicher, ſich ſelbſt wiſſender und beſitzender Monotheismus iſt. Nun ſehen wir aber wohl: der Monotheismus, der ſowohl gegen den Polytheismus, als gegen den künftigen förmlichen, auf wirklicher Erkenntniß beruhenden Monotheismus, nur wie die gemeinſchaftliche Möglichkeit oder Materie ſich verhält, iſt ſelbſt bloß materieller Monotheismus, und dieſer iſt vom bloßen Theismus nicht zu unterſcheiden, wenn derſelbe nicht in dem abſtracten Sinn der Neueren, ſondern in dem von uns feſtgeſtellten genommen wird, wo er eben Gleichmöglichkeit von beiden iſt.

Dieſes alſo möchte hinlänglich ſeyn zur Erklärung, in welchem Sinn wir entweder Monotheismus oder Theismus der Mythologie vorausſetzen: 1) nicht förmlichen, in dem der wahre Gott als ſolcher unterſchieden wird; 2) nicht abſtracten, der den Polytheismus nur ausſchließt; denn er hat ihn ja vielmehr noch in ſich. Von hier an nun aber muß

unſere ganze Unterſuchung eine andere Wendung nehmen. Laſſen Sie mich daher das zuletzt Verhandelte zum Schluß noch einmal in einer allgemeinen Anſicht zuſammenfaſſen.

Unſere aufſteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchheit, aber in dieſem ſchon, in dem Bewußtſeyn, über welches hinaus ſie nichts weiß, iſt Gott mit einer Beſtimmung; wir finden als Inhalt dieſes Bewußtſeyns, wenigſtens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbſt, ſondern Gott in einer beſtimmten Exiſtenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schaddai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott Himmels und der Erde. Dennoch iſt der Inhalt dieſes Bewußtſeyns überhaupt Gott, und zwar unſtreitig mit Nothwendigkeit — Gott. Dieſe Nothwendigkeit muß ſich von einem früheren Moment herſchreiben; aber jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns iſt nichts mehr zu denken, als das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtanz; dieſes iſt das nicht mit Wiſſen und Willen, ſondern das ſeiner Natur nach, weſentlich, und ſo daß es nichts anderes, nichts außer dem iſt — iſt es das Gott-ſetzende, und als ſelbſt bloß weſentlich, kann es auch nur zu dem Gott in ſeinem Weſen, d. h. in ſeinem reinen Selbſt, im Verhältniß ſeyn. Nun iſt aber weiter ſofort zu begreifen, daß dieſes weſentliche Verhältniß eben nur als Moment zu denken iſt, daß der Menſch in dieſem Außer-ſich-ſeyn nicht verharren kann, daß er herausſtreben muß aus jenem Verſenktſeyn in Gott, um es in ein Wiſſen von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Aber zu einem ſolchen kann er nur ſtufenweiſe gelangen. Wenn ſich ſein Urverhältniß aufhebt, iſt darum nicht ſein Verhältniß zu Gott überhaupt aufgehoben, denn es iſt ein ewiges, unaufhebliches. Selbſt wirklich geworden, fällt der Menſch dem Gott in ſeiner Wirklichkeit anheim. Nehmen wir nun — in Folge deſſen, was freilich noch nicht philoſophiſch begriffen, aber durch unſere Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus faktiſch erwieſen iſt — nehmen wir an, daß der Gott ſeinen Exiſtenzformen nach ebenſo Mehrere, wie er ſeinem göttlichen Selbſt oder Weſen nach Einer iſt, ſo begreift ſich, worauf das Succeſſive des Polytheismus beruht, und

wohin es abzielt. Keine jener Formen für ſich iſt dem Gott gleich, wenn ſie aber im Bewußtſeyn zur Einheit werden, ſo iſt dieſe gewordene Einheit als eine gewordene auch ein gewußter mit Bewußtſeyn erlangter Monotheismus.

Eigentlicher, mit Wiſſen verbundener Monotheismus findet ſich ſelbſt geſchichtlich nur als Reſultat. Unmittelbar indeß wird das Bewußtſeyn nicht der Vielheit aufeinander folgender, im Bewußtſeyn ſich ablöſender Geſtalten, alſo nicht unmittelbar dem entſchiedenen Polytheismus anheimfallen. Mit der erſten Geſtalt werden die folgenden, wird alſo Polytheismus bloß noch potentia gegeben ſeyn; dieß iſt jener von uns geſchichtlich erkannte Moment, wo das Bewußtſeyn ganz und ungetheilt dem relativ-Einen angehört, der noch nicht im Widerſpruch mit dem ſchlechthin-Einen, ſondern dem Bewußtſeyn wie dieſer iſt. In ihm, ſagten wir, betete obwohl unwiſſend die Menſchheit noch immer den Einen an. Der nun folgende entſchiedene Polytheismus iſt nur der Weg zur Befreiung von deſſen einſeitiger Gewalt, nur Uebergang zu dem Verhältniß, das wieder gewonnen werden ſoll. Im Polytheismus iſt nichts durch ein Wiſſen vermittelt; dagegen drückt Monotheismus, der, wenn er Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen und mit Unterſcheidung iſt, nur Reſultat, nicht das Urſprüngliche ſeyn kann — Monotheismus drückt das Verhältniß aus, das der Menſch zu Gott nur im Wiſſen, nur als ein freies haben kann. Wenn Chriſtus in demſelben Zuſammenhang, wo er die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit als die zukünftige allgemeine ankündigt [1], die Befreiung (σωτηρία) von den Juden kommen läßt, ſo zeigt der Zuſammenhang, daß dieſe Befreiung nach Chriſti Sinn die Befreiung oder Erlöſung von dem iſt, was die Menſchheit anbetete ohne es zu wiſſen, und Erhebung zu dem, das gewußt wird, und was nur zu wiſſen iſt. Gott in ſeiner Wahrheit kann nur gewußt werden, zu dem Gott in ſeiner bloßen Wirklichkeit iſt auch ein blindes Verhältniß möglich.

Der Sinn dieſer letzten Entwicklung iſt: Nur ſo kann die Mythologie

[1] Joh. 4, 23. 24.

begriffen werden. Darum iſt ſie aber noch nicht wirklich begriffen. Inzwiſchen ſind wir auch von der letzten zufälligen Vorausſetzung — eines der Mythologie geſchichtlich vorausgegangenen Monotheismus, der, weil er für die Menſchheit nicht ein ſelbſterfundener, nur ein geoffenbarter ſeyn könnte, befreit, und weil dieſe Vorausſetzung noch die letzte von allen früheren ſtehengebliebene war, ſo ſind wir jetzt erſt von allen zufälligen Vorausſetzungen frei, damit von allen Erklärungen, die bloß Hypotheſen zu heißen verdienen. Wo aber die zufälligen Vorausſetzungen und die Hypotheſen aufhören, da fängt die Wiſſenſchaft an. Jene zufälligen Vorausſetzungen konnten der Natur der Sache nach nur geſchichtlicher Art ſeyn, aber ſie haben ſich durch unſere Kritik vielmehr als unhiſtoriſche erwieſen; und außer dem Bewußtſeyn in ſeiner Subſtanz und der erſten unſtreitig als natürlich anzuſehenden Bewegung, durch die ſich das Bewußtſeyn jene Beſtimmung zuzieht, vermöge der es der mythologiſchen Succeſſion unterworfen iſt, bedarf es keiner Vorausſetzung. Dieſe Vorausſetzungen aber ſind nicht mehr geſchichtlicher Natur. Die Grenze möglicher geſchichtlicher Erklärungen war mit dem vorgeſchichtlichen Bewußtſeyn der Menſchheit erreicht, und es blieb nur der Weg ins Uebergeſchichtliche übrig. Der blinde Theismus des Urbewußtſeyns, von dem wir ausgehen, iſt, als mit dem Weſen des Menſchen vor aller Bewegung, alſo auch vor allem Geſchehen, geſetzt, nur als ein übergeſchichtlicher zu beſtimmen, und ebenſo läßt ſich jene Bewegung, durch welche der Menſch, aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbſt geſetzt, dem wirklichen Gott anheimfällt, nur als ein übergeſchichtliches Ereigniß denken.

Mit ſolchen Vorausſetzungen ändert ſich nun aber auch die ganze Erklärungsweiſe der Mythologie; denn zur Erklärung ſelbſt werden wir begreiflicherweiſe noch nicht fortgehen können; aber welche Erklärungs-Weiſe nach den eben bezeichneten Vorausſetzungen allein möglich iſt, läßt ſich auch vorläufig ſchon einſehen.

Zuerſt alſo, wie mit dieſen Vorausſetzungen jedes bloß zufällige Entſtehen von ſelbſt hinwegfalle, wird durch folgende Betrachtungen klar werden.

Der Grund der Mythologie iſt ſchon gelegt im erſten wirklichen Bewußtſeyn, der Polytheismus alſo dem Weſen nach ſchon entſtanden im Uebergang zu dieſem. Hieraus folgt, daß der Act, durch den der Grund zum Polytheismus gelegt iſt, nicht ſelbſt in das wirkliche Bewußtſeyn hineinfällt, ſondern außer dieſem liegt. Das erſte wirkliche Bewußtſeyn findet ſich ſchon mit dieſer Affection, durch die es von ſeinem ewigen und weſentlichen Seyn geſchieden iſt. Es kann nicht mehr in dieſes zurück und ſo wenig über dieſe Beſtimmung als über ſich ſelbſt hinaus. Dieſe Beſtimmung hat daher etwas dem Bewußtſeyn Unbegreifliches, ſie iſt die nicht gewollte und nicht vorhergeſehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Urſprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geſchieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt ſich in ein Nothwendiges und nimmt unmittelbar die Geſtalt eines nicht wieder Aufzuhebenden an.

Die Alteration des Bewußtſeyns beſteht darin, daß in ihm nicht mehr der ſchlechthin-, ſondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Dieſem relativen Gott aber folgt der zweite, nicht zufällig, ſondern nach einer objectiven Nothwendigkeit, die wir zwar noch nicht begreifen, aber darum nicht weniger zum voraus als ſolche (als objective) anzuerkennen genöthigt ſind. Mit jener erſten Beſtimmung iſt alſo das Bewußtſeyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorſtellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entſteht. Die erſte Affection geſetzt, iſt die Bewegung des Bewußtſeyns durch dieſe aufeinander folgenden Geſtalten eine ſolche, an der Denken und Wollen, Verſtand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtſeyn iſt in dieſe Bewegung unverſehens, auf eine ihm jetzt ſelbſt nicht mehr begreifliche Weiſe verwickelt. Sie verhält ſich zu ihm als ein Schickſal, als ein Verhängniß, gegen das es nichts vermag. Es iſt eine gegen das Bewußtſeyn reale, d. h. jetzt nicht mehr in ſeiner Gewalt befindliche Macht, die ſich ſeiner bemächtigt hat. Vor allem Denken iſt es ſchon eingenommen von jenem Princip, deſſen bloß natürliche Folge die Vielgötterei und die Mythologie iſt.

Alſo — freilich nicht im Sinn einer Philoſophie, welche den

Menſchen von thieriſcher Stumpfheit und Sinnloſigkeit anfangen läßt, wohl aber in dem Sinn, welchen die Griechen durch verſchiedene ſehr bezeichnende Ausdrücke wie θεόπληκτος, θεοβλαβής u. a. angedeutet, in dem Sinn alſo, daß das Bewußtſeyn mit dem einſeitig-Einen behaftet und gleichſam geſchlagen iſt — befindet ſich die älteſte Menſchheit allerdings in einem Zuſtand von Unfreiheit, von dem wir unter dem Geſetz einer ganz andern Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, mit einer Art von stupor geſchlagen (stupefacta quasi et attonita) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer ſich, d. h. aus ihrer eigenen Gewalt, geſetzt.

Die Vorſtellungen, durch deren Aufeinanderfolge unmittelbar der formelle, mittelbar aber auch der materielle (ſimultane) Polytheismus entſteht, erzeugen ſich dem Bewußtſeyn ohne ſein Zuthun, ja gegen ſeinen Willen und — damit wir das rechte Wort, das allen früheren Erklärungen, die irgendwie Erfindung in der Mythologie annehmen, ein Ende macht, und erſt jenes von aller Erfindung Unabhängige, ja aller Erfindung Entgegengeſetzte, das wir ſchon früher zu fordern veranlaßt waren, uns wirklich gibt, beſtimmt ausſprechen — die Mythologie entſteht durch einen (in Anſehung des Bewußtſeyns) **nothwendigen Proceß**, deſſen Urſprung ins Uebergeſchichtliche ſich verliert und ihm ſelbſt ſich verbirgt, dem das Bewußtſeyn ſich vielleicht in einzelnen Momenten widerſetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten, und noch weniger rückgängig machen kann.

Hiemit wäre demnach als allgemeiner Begriff der Entſtehungsweiſe der Begriff des Proceſſes aufgeſtellt, der die Mythologie, und mit ihr unſere Unterſuchung vollends ganz aus der Sphäre hinwegnimmt, in welcher ſich alle bisherigen Erklärungen gehalten haben. Mit dieſem Begriff iſt über die Frage entſchieden, wie die mythologiſchen Vorſtellungen im Entſtehen gemeint waren. Die Frage, wie die mythologiſchen Vorſtellungen gemeint waren, zeigt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit an, in der wir uns finden, anzunehmen, daß ſie als Wahrheit gemeint worden. Darum iſt denn der erſte Verſuch, ſie uneigentlich auszulegen, d. h. eine Wahrheit in ihnen anzunehmen, aber eine andere, als die ſie unmittelbar

ausdrücken, — der zweite, eine urſprüngliche Wahrheit in ihnen zu ſehen, aber die entſtellt worden. Aber man kann nach dem jetzt gewonnenen Reſultat vielmehr die Frage aufwerfen, ob die mythologiſchen Vorſtellungen überhaupt gemeint, nämlich ob ſie Gegenſtand eines Meinens, d. h. eines freien Fürwahrhaltens, geweſen. Auch hier war alſo die Frage falſch geſtellt, ſie war geſtellt unter einer Vorausſetzung, die ſelbſt unrichtig war. Die mythologiſchen Vorſtellungen ſind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. — Erzeugniſſe eines vom Denken und Wollen unabhängigen Proceſſes, waren ſie für das ihm unterworfene Bewußtſeyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen ſind nur Werkzeuge dieſes Proceſſes, den ſie nicht überſchauen, dem ſie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es ſteht nicht bei ihnen, ſich dieſen Vorſtellungen zu entziehen, ſie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn ſie kommen ihnen nicht von außen, ſie ſind in ihnen, ohne daß ſie ſich bewußt ſind, wie; denn ſie kommen aus dem Innern des Bewußtſeyns ſelbſt, dem ſie mit einer Nothwendigkeit ſich darſtellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verſtattte.

Iſt man einmal auf den Gedanken einer ſolchen Entſtehungsweiſe gekommen, ſo begreift es ſich vollkommen, daß die bloß materiell betrachtete Mythologie ſo räthſelhaft ſchien, indem es eine bekannte Sache iſt, daß auch anderes auf einem geiſtigen Proceß, auf einer eigenthümlichen inneren Erfahrung Beruhende, demjenigen, dem dieſe Erfahrung fehlt, als fremd und unverſtändlich erſcheint, indeß es für den, dem der innere Vorgang nicht verborgen iſt, einen ganz begreiflichen und vernünftigen Sinn hat. Die Hauptfrage in Anſehung der Mythologie iſt die Frage nach der Bedeutung. Aber die Bedeutung der Mythologie kann nur die Bedeutung des Proceſſes ſeyn, durch den ſie entſteht.

Wären die Perſönlichkeiten und die Ereigniſſe, welche Inhalt der Mythologie ſind, von der Art, daß wir ſie nach den angenommenen Begriffen für mögliche Gegenſtände einer unmittelbaren Erfahrung halten könnten, wären Götter Weſen, die erſcheinen könnten, ſo würde niemand je daran gedacht haben, ſie in anderem als im eigentlichen Sinne

zu nehmen. Man hätte den Glauben an die Wahrheit und Objectivität dieſer Vorſtellungen, den wir dem Heidenthum ſchlechterdings zuſchreiben müſſen, ſoll es uns anders nicht ſelbſt zur Fabel werden, ganz einfach aus einer *wirklichen Erfahrung* jener früheren Menſchheit ſich erklärt; man hätte einfach angenommen, daß dieſe Perſönlichkeiten, dieſe Begebenheiten ihr in der That ſo vorgekommen und erſchienen ſeyen, alſo ihr ganz in ihrem eigentlichen Verſtande auch wahr geweſen, gerade ſo wie die analogen Erſcheinungen und Begegniſſe, die von den Abrahamiden erzählt werden, und die uns in dem jetzigen Zuſtand ebenfalls unmögliche ſind, ihnen wahre geweſen ſind. Eben dieß nun aber, was ſich früher nicht denken ließ, iſt durch die jetzt begründete Erklärung möglich gemacht, dieſe Erklärung iſt die erſte, welche eine Antwort auf die Frage hat: wie es möglich geweſen, daß die Völker des Alterthums jenen religiöſen Vorſtellungen, die uns als durchaus widerſinnig und vernunftwidrig erſcheinen, nicht nur Glauben ſchenken, ſondern ihnen die ernſteſten, zum Theil ſchmerzlichen Opfer bringen konnten.

Weil die Mythologie nicht ein künſtlich, ſondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Vorausſetzung mit Nothwendigkeit Entſtandenes iſt, laſſen ſich in ihr nicht *Inhalt* und *Form*, *Stoff* und *Einkleidung* unterſcheiden. Die Vorſtellungen ſind nicht erſt in einer andern Form vorhanden, ſondern ſie entſtehen nur in und alſo zugleich auch mit dieſer Form. Ein ſolches organiſches Werden war früher von uns in dieſem Vortrag ſchon einmal gefordert, aber das Princip des Proceſſes, wodurch es allein erklärbar wird, war nicht gefunden.

Weil das Bewußtſeyn weder die Vorſtellungen ſelbſt, noch deren Ausdruck wählt oder erfindet, ſo entſteht die Mythologie gleich *als ſolche*, und in keinem andern Sinn, als indem ſie ſich ausſpricht. Zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher ſich der *Inhalt* der Vorſtellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an *reelle* und alſo auch *doctrinelle* Bedeutung; zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die *Form* entſteht, iſt ſie durchaus eigentlich, d. h. es iſt alles in ihr ſo zu verſtehen wie ſie es ausſpricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes geſagt wäre. Die Mythologie iſt nicht

allegoriſch, ſie iſt tautegoriſch[1]. Die Götter ſind ihr wirklich exiſtirende Weſen, die nicht etwas anderes ſind, etwas anderes bedeuten, ſondern nur das bedeuten, was ſie ſind. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengeſetzt. Aber beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) läßt ſich nach unſerer Erklärung nicht trennen, und anſtatt zum Beſten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Koſten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetiſche Anſicht, ſind wir umgekehrt vielmehr durch unſere Erklärung genöthigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten.

Um den Grundſatz der unbedingten Eigentlichkeit ſogleich in der Anwendung zu zeigen, erinnern wir uns, daß in der Mythologie zwei Momente unterſchieden wurden: 1) das polytheiſtiſche; in Bezug auf

[1] Ich entlehne dieſen Ausdruck von dem bekannten Coleridge, dem erſten ſeiner Landsleute, der deutſche Poeſie und Wiſſenſchaft, insbeſondere aber Philoſophie verſtanden und ſinnvoll benutzt hat. Der Ausdruck findet ſich in einem übrigens wunderlichen Aufſatz in den Transactions of the R. Society of Literature. Mich hat dieſer Aufſatz beſonders erfreut, weil er mir zeigte, wie eine meiner früheren Schriften, deren philoſophiſcher Gehalt und Belang in Deutſchland ſo wenig oder vielmehr gar nicht verſtanden worden — die Schrift über die Gottheiten von Samothrake — von dem vielbegabten Britten in ihrer Bedeutung verſtanden worden. Für den erwähnten treffenden Ausdruck überlaſſe ich ihm gerne die von ſeinen eigenen Landsleuten ſcharf, ja zu ſcharf gerügten Entlehnungen aus meinen Schriften, bei welchen mein Name nicht genannt worden. Einem wirklich congenialen Mann ſollte man dergleichen nicht anrechnen. Die Strenge ſolcher Cenſuren in England beweist jedoch, welcher Werth dort auf wiſſenſchaftliche Eigenthümlichkeit gelegt und wie ſtreng das suum cuique in der Wiſſenſchaft beobachtet wird. Coleridge braucht übrigens das Wort tautegoriſch als gleichbedeutend mit philoſophem, was freilich meinem Sinn nicht gemäß wäre, allein er will vielleicht nur ſagen, die Mythologie müſſe gerade ebenſo eigentlich genommen werden, wie man ein Philoſophem zu nehmen pflegt, und dieß hat er aus der obenerwähnten Abhandlung ganz richtig herausgefühlt. Wunderlich habe ich den Aufſatz genannt wegen der Sprache; denn wenn wir einen Theil früherer Kunſtausdrücke zu verlaſſen bemüht ſind, oder gern verlaſſen würden, wenn es die Sache erlaubte, gibt er ſeinen deſſen ungewohnten Landsleuten unbedenklich, wenn auch mit einiger Ironie, Ausdrücke wie subject-object und ähnliche zu genießen.

dieſes werden wir alſo nach Verwerfung jedes uneigentlichen Sinns behaupten, daß wirklich von Göttern die Rede ſey; was dieß ſagen will, braucht nach früheren Erklärungen keiner wiederholten Erörterung. Nur iſt inzwiſchen die Ermittelung hinzugekommen, daß der Mythologie erzeugende Proceß ſchon im erſten wirklichen Bewußtſeyn der Menſchheit ſeinen Grund und ſeinen Anfang hat. Hieraus folgt, daß die Göttervorſtellungen zu keiner möglichen oder angeblichen Zeit jener zufälligen Entſtehung überlaſſen ſeyn konnten, die in den gewöhnlichen Hypotheſen angenommen wird, und daß insbeſondere für einen angeblich vormythologiſchen Polytheismus, wie er zum Theil von jenen Erklärungen vorausgeſetzt wird, ſo wenig eine Zeit übrig bleibt, als für die Reflexionen über Naturerſcheinungen, aus welchen nach Heyne, Hermann oder Hume die Mythologie entſtanden ſeyn ſoll, denn das erſte wirkliche Bewußtſeyn war der Sache nach ſchon ein mythologiſches. Jener bloß ſogenannte Polytheismus ſoll auf zufälligen Vorſtellungen unſichtbarer übermächtiger Weſen beruhen; es hat aber urſprünglich nie einen Theil des Menſchengeſchlechts gegeben, der in dem Fall war, auf ſolche Weiſe zu Göttervorſtellungen zu kommen. Dieſer Polytheismus vor der Mythologie iſt alſo ein bloßes Figment der Schule; es iſt, dürfen wir ſagen, hiſtoriſch bewieſen, daß vor dem mythologiſchen kein anderer ſeyn konnte, daß es nie einen andern Polytheismus gab als einen mythologiſchen, d. h. der mit dem von uns nachgewieſenen Proceß geſetzt iſt, keinen alſo, in dem nicht wirkliche Götter, d. h. in dem nicht Gott der letzte Inhalt geweſen wäre. Aber die Mythologie iſt nicht bloß Polytheismus überhaupt, ſondern 2) geſchichtlicher, ſo ſehr, daß der, welcher nicht (potentiâ oder actu) geſchichtlich wäre, auch nicht mythologiſch genannt werden könnte. Aber auch in Anſehung dieſes Momentes iſt die unbedingte Eigentlichkeit feſtzuhalten, die Aufeinanderfolge als eine wirkliche zu verſtehen. Sie iſt eine Bewegung, der das Bewußtſeyn in der That unterworfen iſt, die ſich wahrhaft ereignet. Selbſt in dem Speciellen der Aufeinanderfolge, daß jenem Gott dieſer und kein anderer vorausgeht oder folgt, iſt nicht Willkür, ſondern Nothwendigkeit, und ſogar in Anſehung der beſonderen Umſtände jener Ereigniſſe, die in der

Göttergeſchichte vorkommen, ſo ſeltſam ſie uns ſcheinen mögen, werden im Bewußtſeyn ſtets die Verhältniſſe ſich nachweiſen laſſen, aus welchen die Vorſtellung derſelben natürlich hervorging. Die Entmannung des Uranos, die Entthronung des Kronos und die andern zahlreichen Thaten und Begebenheiten der Göttergeſchichte brauchen, um einen verſtändlichen und begreiflichen Sinn anzunehmen, nicht anders als buchſtäblich verſtanden zu werden.

Man kann auch nicht etwa, wie es wohl mit der Offenbarung verſucht worden, Lehre und Geſchichte unterſcheiden, die letzte als bloße Einkleidung der erſten betrachten. Die Lehre iſt nicht außer der Geſchichte, ſondern eben die Geſchichte ſelbſt iſt auch die Lehre, und umgekehrt das Doctrinelle der Mythologie iſt gerade im Geſchichtlichen enthalten.

Objectiv betrachtet iſt die Mythologie wofür ſie ſich gibt, wirkliche Theogonie, Göttergeſchichte; da indeß wirkliche Götter nur die ſind, denen Gott zu Grunde liegt, ſo iſt der letzte Inhalt der Göttergeſchichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtſeyn, zu dem ſich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.

Subjectiv oder ihrer Entſtehung nach iſt die Mythologie ein theogoniſcher Proceß. Sie iſt 1) ein Proceß überhaupt, den das Bewußtſeyn wirklich vollbringt, ſo nämlich, daß es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt iſt, und ſtets im folgenden den vorausgegangenen feſthält, alſo die Bewegung im eigentlichen Sinn erlebt. Sie iſt 2) ein wirklich theogoniſcher Proceß, d. h. der ſich herſchreibt von einem weſentlichen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, einem Verhältniß, in dem es ſeiner Subſtanz nach, vermöge deſſen es alſo überhaupt das natürlich (natura sua) Gott-ſetzende iſt. Das Bewußtſeyn kann, weil das urſprüngliche Verhältniß ein natürliches iſt, nicht aus demſelben heraustreten, ohne durch einen Proceß in daſſelbe zurückgeführt zu werden. Hiebei kann es denn (ich bitte dieß wohl zu bemerken) nicht umhin, als das Gott nur noch mittelbar — nämlich eben durch einen Proceß — wieder ſetzende zu erſcheinen, d. h. es kann nicht umhin, eben als das Gott erzeugende, demnach theogoniſche zu erſcheinen.

# Neunte Vorlesung.

Werfen wir von dem erreichten Standpunkt einen letzten Blick zurück auf die bloß äußeren Voraussetzungen, mit denen man in den frühern Hypothesen die Mythologie zu begreifen dachte (auch die Offenbarung war ja eine solche): so war es unstreitig ein wesentlicher Schritt zur philosophischen Betrachtung der Mythologie überhaupt, daß ihre Entstehung in das Innere der ursprünglichen Menschheit versetzt wurde, daß nicht mehr Dichter oder kosmogonische Philosophen oder Anhänger einer geschichtlich vorausgegangenen religiösen Lehre als Urheber galten, sondern das menschliche Bewußtseyn selbst als der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologischen Vorstellungen erkannt wurde.

In der ganzen bisherigen Entwicklung habe ich mich bemüht, jeden Fortschritt, den die Untersuchung früheren Forschern verdankte, an seiner Stelle nach Gebühr zu erkennen und zu bezeichnen, und selbst denjenigen Ansichten, die als ganz zufällige erscheinen konnten, eine Seite abzugewinnen, von der sie gleichwohl als nothwendige sich darstellten. Auch daß keine irgend erwähnenswerthe Vorstellung von der Mythologie übergangen worden, war durch die Methode verbürgt. Auf eine Schrift jedoch noch besondere Rücksicht zu nehmen, veranlaßt uns schon ihr Titel, welcher etwas der Absicht und dem Inhalt der gegenwärtigen Vorträge Aehnliches anzukündigen schien; wir meinen die Schrift des zu früh verstorbenen K. Ottfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825. Dort fand ich folgende Sätze, welche mit einigen der meinigen, vier Jahre früher vorgetragenen übereinzustimmen

ſcheinen konnten. „Die Mythologie iſt von Anfang an durch die Vereinigung und gegenſeitige Durchdringung des Ideellen und Reellen entſtanden“ [1], wo unter dem Ideellen das Gedachte, unter dem Reellen das Geſchehene verſtanden iſt. Unter dem Geſchehenen verſteht er übrigens, wie wir ſehen werden, nicht die Form des Geſchehens in der Mythologie, ſondern ein wirklich Geſchehenes **außer** der Mythologie. Eben derſelbe will für die Entſtehung der Mythen von Erfindung nichts wiſſen, aber in welchem Sinn? Wie er ſich ſelbſt erklärt, in dem Sinn, in welchem Erfindung „eine freie und abſichtliche Handlung ſeyn ſoll, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden ſoll“ [2]. In dieſem Sinn haben wir Erfindung weder angenommen noch verworfen. Müller läßt aber doch Erfindung inſofern zu, als ſie eine gemeinſchaftliche iſt. Dieß erhellt aus dem, was er annimmt, „daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen im Mythus eine gewiſſe Nothwendigkeit obgewaltet habe, daß die Bildner (d. h. doch wohl Erfinder?) des Mythus durch Antriebe, die auf alle gemeinſchaftlich wirkten, darauf (doch wohl auf den Mythus?) hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verſchiedenen Elemente (Ideelles und Reelles) zuſammenwuchſen, ohne [3] daß diejenigen, durch welche es geſchah, ſelbſt ihre Verſchiedenheit erkannt, zum Bewußtſeyn gebracht hätten“. Dieß käme alſo auf jenen gemeinſchaftlichen Kunſttrieb (wahrſcheinlich eines Mythen-erzeugenden Volks) zurück, den wir früher [4] ebenfalls als eine Möglichkeit bezeichnet haben, die aber dort ebenſo auch beſeitigt worden. Es ſcheint, daß dieſe Durchdringung des Idealen und Realen in ihrer Anwendung auf Mythologie (denn den allgemeinen Gedanken hatte der gelehrte Mann wohl jedenfalls aus einer philoſophiſchen Schule mitgebracht) manchem Alterthumsforſcher als dunkel und myſtiſch vorkam. O. Müller ſucht

[1] S. 100.

[2] S. 111.

[3] Dieſes „ohne“ iſt hier ergänzt worden, weil es zum Sinn nothwendig ſcheint, im Text fehlt es.

[4] 3. Vorleſung.

ſie daher durch Beiſpiele zu erklären, und da werden wir dann ſeine Meinung deutlich ſehen. Das erſte dieſer Beiſpiele wird von der Peſt im erſten Buch der Ilias hergenommen, wo bekanntlich Agamemnon den Prieſter des Apollo beleidigt, dann dieſer den Gott ihn zu rächen bittet, der ſofort die Peſt kommen läßt, und wo die Facta, d. h. alſo, daß die Tochter eines Apollo-Prieſters von dem Vater vergebens zurückgefordert, der Vater mit Hohn abgewieſen wurde, hierauf die Peſt ausbrach, wo, dieſe Fakta als richtig angenommen, „alle die, welche von dem Glauben an Apollos rächende und ſtrafende Gewalt erfüllt waren", ſogleich jeder von ſelbſt und mit völliger Uebereinſtimmung die Verbindung machten, daß Apollo die Peſt auf Bitte ſeines durch verweigerte Zurückgabe der Tochter beleidigten Prieſters geſandt, und jeder dieſe Verbindung mit derſelben Ueberzeugung ausſprach, wie die Facta (man ſieht hier, was ihm das Geſchehene bedeutet), die er ſelbſt geſehen hatte. Hieraus ſcheint abzunehmen, daß die vorgetragene Erklärung nach der eigenen Meinung ihres Urhebers ſich gar nicht auf das allein Räthſelhafte, nämlich wie die Menſchen dazu gekommen, von der Exiſtenz eines Apollon und ſeiner rächenden und ſtrafenden Gewalt überzeugt zu ſeyn, alſo auf den eigentlichen Inhalt der Mythologie ſelbſt erſtrecken ſollte; denn jene Erzählung im erſten Buch der Ilias gehört ſo wenig zur Mythologie ſelbſt, als die Erzählung von der Legio fulminatrix oder ähnliche zur chriſtlichen Lehre ſelbſt gehören. Nachdem ich dieß gefunden, ſah ich, daß O. Müllers Prolegomenen mit der Philoſophie der Mythologie nichts gemein haben. Dieſe bezieht ſich auf das Urſprüngliche, auf die Göttergeſchichte ſelbſt, nicht auf die Mythen, welche erſt dadurch entſtehen, daß ein hiſtoriſches Factum mit einer Gottheit in Verbindung geſetzt wird, und aus dieſem Grunde konnte auch unter den früheren Anſichten der Mythologie die O. Müller'ſche nicht erwähnt werden, weil ſie ſich gar nicht auf eigentliche Mythologie bezieht. Denn darum, wie dieſe von der Mythologie abgeleiteten Erzählungen entſtanden ſind, darum bekümmert ſich die Philoſophie der Mythologie nicht. Das wäre ebenſo, als wenn da, wo von dem Sinn des Chriſtenthums die Rede iſt, jemand von den Legenden

ſpräche und erklären wollte, wie dieſe entſtanden ſind. Natürlich weß das Herz voll iſt, davon gehet der Mund über. Wenn einmal mit Göttervorſtellungen erfüllt, werden ſie dieſe in alle Verhältniſſe, alſo auch in alle Erzählungen eingemiſcht haben, und ſo werden freilich ohne Verabredung, ohne Abſicht, mit einer Art von Nothwendigkeit Mythen im Sinne O. Müllers entſtehen.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Entwicklung mich der hiſtoriſchen Treue gegen meine Vorgänger befleißigt und jedem das Seine zu geben geſucht habe, ſo wird man es mir nicht verübeln können, wenn ich dieſe Gerechtigkeit auch auf mich ſelbſt anwende, und jenen erſten Schritt, ohne den ich wohl nie veranlaßt geworden wäre, auf Mythologie ſich beziehende Vorträge zu halten, — den Gedanken, den Sitz, das subjectum agens der Mythologie in dem menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt zu ſuchen, mir vindicire. Dieſer Gedanke, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen, das menſchliche Bewußtſeyn ſelbſt zu ſetzen, erhielt ſpäter etwas Entſprechendes in dem Verſuch, für die Offenbarungslehre das chriſtliche Bewußtſeyn zum Träger und zur Stütze aller chriſtlichen Ideen zu machen, wiewohl hiebei, wie es ſcheint, mehr das Mittel geſucht wurde, ſich aller objectiven Fragen zu entledigen, während es dort vielmehr darauf ankam, den mythologiſchen Vorſtellungen Objectivität zu erringen.

Goethe äußerte — ich weiß im Augenblick nicht, bei welcher Gelegenheit: Wer in einer Arbeit etwas vor ſich zu bringen und nicht geſtört zu ſeyn wünſche, der werde wohl thun, ſein Vorhaben ſo viel möglich geheim zu halten. Der geringſte Nachtheil, den er im entgegengeſetzten Fall zu erwarten hat, iſt, wenn man zufällig die Meinung von ihm hat, daß er wiſſe, wo ein Schatz zu heben iſt, darauf gefaßt ſeyn zu dürfen, daß viele in Haſt und Eile vor ihm den Schatz zu gewinnen hoffen, oder wenn ſie recht höflich und beſcheiden ſind, ihm wenigſtens bei Hebung deſſelben behülflich ſeyn wollen. Da iſt denn offenbar der öffentliche Lehrer, der nicht bloß längſt Bekanntes wiederholt, am übelſten daran, da er bald Tauſende zu Mitwiſſern hat, und was in Deutſchland einmal vom Katheder vorgetragen wird, auf

allerhand Wegen und Schleichwegen, insbeſondere durch nachgeſchriebene Hefte, ſich nach Umſtänden in die weiteſte Ferne verbreitet. Man hat es akademiſchen Lehrern oft mißdeutet, und es bald als Bekenntniß von Ideenarmuth, bald als unedle Mißgunſt getadelt, wenn ſie gegen unbefugte Aneignung bloß mündlich von ihnen mitgetheilter Gedanken ſich nicht ganz gleichgültig verhielten. Das Erſte nun könnte man ſich gefallen laſſen, denn niemand iſt verpflichtet, an Ideen reich zu ſeyn, unverſchuldete Armuth keine Schande. Den andern Vorwurf betreffend, ſollte man doch ſo billig ſeyn zu überlegen, daß wer nie z. B. ſo glücklich geweſen, ſein Vaterland mit den Waffen zu vertheidigen, der an den öffentlichen Angelegenheiten der Verwaltung oder Geſetzgebung nie Theil genommen hat, und auf das Dic cur hic überhaupt nur mit ſeinen dichteriſchen Hervorbringungen oder einigen wiſſenſchaftlichen Ideen antworten kann, wohl einiges Recht hat, ſich den Anſpruch, den er darauf bei den Mitlebenden oder bei der Nachwelt gründen zu können meint, rein zu bewahren, wie denn die edelſten Geiſter dafür nicht unempfindlich geweſen. Der eben genannte große Dichter erwähnt es in ſeiner Lebensbeſchreibung, wenn ein Jugendbekannter ihm ein bloßes Sujet vorwegnimmt, nicht einmal wie mir ſcheint ein ſonderlich beneidenswerthes. Sagt man, daß es dem Reichen wohl gezieme, von ſeinem Ueberfluß der Armuth etwas zukommen zu laſſen, ſo fehlt es wohl keinem, der eigene Gedanken über wiſſenſchaftliche oder im Leben vorkommende Gegenſtände hat und ſie zutraulich zu äußern gewohnt iſt, an Gelegenheit, dieſe chriſtliche Tugend in der Stille zu üben. Doch hat auch dieſe Freigebigkeit ihre Grenzen, denn mit keiner andern werden ſo viele Undankbare erzeugt. Ich rede nicht von dem gewöhnlichen Undank, über den manche Lehrer ſich beſchweren: vielleicht geht es hiemit ſo natürlich zu, als damit, daß ein magnetiſcher Pol im Berührungspunkt den ihm entgegengeſetzten Pol hervorruft. Wer aber einmal die ihm zufällig bekannt gewordenen Ideen eines andern als eigene zu Markt gebracht, wird natürlicherweiſe deſſen unverſöhnlicher Feind. Sonderbar, von eben ſolchen, welche ſich nicht nachdrücklich genug gegen den Nachdruck erklären zu können glauben, und denen,

die dieſes ſchmähliche Handwerk ausüben, die ſchimpflichſten Namen beilegen, Nachſicht gegen den Vordruck empfehlen zu hören, der doch, im Fall er ſeinen Zweck erreichen könnte, ein weit ſchlimmerer Diebſtahl als der erſte ſeyn würde. Gegen den Nachdruck werden auch die fehlervollen Ausgaben geltend gemacht; in welcher Geſtalt aber entwendete Ideen in die Welt kommen, meiſt ſo zugerichtet und verunreinigt, daß ſie dem Urheber ſelbſt zuwider werden könnten, wird nicht beachtet. Hefte benutzen, die einem öffentlichen Lehrer nachgeſchrieben ſind, der nicht ſchon Bekanntes, ſondern neue und eigenthümliche Ideen mittheilt, heißt von dieſem lernen wollen, ohne ſich als ſeinen Schüler zu bekennen, heißt zugleich über Mitbewerber, denen entweder die Gelegenheit zu ſolchem Gebrauch fehlt oder die ihn verſchmähen, einen Vorſprung zu gewinnen ſuchen; denn wer auch vor materieller Benutzung ſich hütet, hat wenigſtens in Anſehung der Methode, der Behandlung, der Ausdrucksweiſe, wenn dieſe neu und eigenthümlich ſind, einen Vortheil gewonnen. Wenn nun übrigens dieß alles weniger hoch angeſchlagen wird, ſo iſt es, weil am Ende doch der wahre Urheber ſich immer unterſcheidet, und ſtatt des Sic vos non vobis der andere Spruch in Erfüllung geht: Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum.

Unſer letztes Reſultat war, daß die Mythologie überhaupt durch einen Proceß entſteht, ſpeciell durch einen theogoniſchen Proceß, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn durch ſein Weſen feſtgehalten iſt. Nachdem dieſer Begriff gewonnen iſt, wird zufolge des in dieſer ganzen Unterſuchung befolgten Gangs eben dieſer Begriff unmittelbar wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, ja eben jener Proceß wird der einzige Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſeyn, welcher die bisherigen Vorträge zur Einleitung gedient haben. Es wird Ihnen nicht entgangen ſeyn, daß wir jenes Ergebniß vorerſt nur benutzt haben, die ſubjective Bedeutung des Proceſſes, die, welche er für die in ihm begriffene Menſchheit hatte, in Betracht zu ziehen. Dieſe mußte auch vor allem erledigt werden; denn von der Frage, was die Mythologie urſprünglich, d. h. was ſie denen bedeutet, welchen ſie entſtand, war dieſe ganze Unterſuchung ausgegangen. Was alſo dieſe Frage

betrifft, ſo iſt ein vollkommen befriedigender Aufſchluß erreicht, und dieſe Unterſuchung darf als abgeſchloſſen betrachtet werden. Aber eben damit ſind wir zu der höheren Frage aufgefordert, was der Proceß nicht in Bezug auf das ihm unterworfene Bewußtſeyn, was er an ſich, was er objectiv bedeutet.

Nun haben wir geſehen, daß die in ihm ſich erzeugenden Vorſtellungen für die von denſelben ergriffene Menſchheit eine *ſubjective* Nothwendigkeit haben, und ebenſo auch eine ſubjective Wahrheit. Dieß würde nun, wie Sie wohl ſehen, nicht verhindern, daß dieſelben Vorſtellungen *objectiv* betrachtet dennoch falſche und zufällige wären, und auch in dieſem Sinn laſſen ſich Erklärungen denken, von denen, weil ſie erſt auf dem jetzigen Standpunkt ſubjectiver Nothwendigkeit möglich werden, früher nicht die Rede ſeyn konnte. Alle früheren blieben mit ihren Vorausſetzungen innerhalb der geſchichtlichen Zeit ſtehen; wir haben jetzt eine Erklärung aufgeſtellt, die auf einen übergeſchichtlichen Vorgang zurückgeht, und hier finden wir denn Vorgänger, an die früher nicht gedacht werden konnte. Es iſt eine ſehr alte Meinung, welche das Heidenthum wie alles Verderben in der Menſchheit vom *Sündenfall* allein ableitet. Dieſe Ableitung kann bald eine bloß *moraliſche*, bald eine *pietiſtiſche* oder *myſtiſche* Farbe annehmen. In jeder Geſtalt aber verdient ſie Anerkennung um der Einſicht willen, daß die Mythologie ſich nicht ohne eine *reelle Verrückung* des Menſchen von ſeinem urſprünglichen Standpunkte erklären laſſe. Darin ſtimmt ſie mit *unſerer* Erklärung überein; dagegen wird nun der Verlauf der Erklärung ein anderer ſeyn, inwiefern ſie insbeſondere nöthig findet, die Natur herbei zu ziehen und den Polytheismus durch Naturvergötterung zu erklären. In der *Art*, wie ſie die Menſchheit auf Naturvergötterung fallen läßt, unterſcheidet ſich die theologiſche Anſicht von den gerühmten analogen Erklärungen; mit der Naturvergötterung aber kehrt ſie unter eine ſchon früher dageweſene Kategorie von Deutungen zurück. Der Menſch, durch die Sünde in die Attractions-Sphäre der Natur gerathen, und in dieſer Richtung immer tiefer ſinkend, vermiſcht das Geſchöpf mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört Einer zu ſeyn, und Viele wird. Dieß möchte in Kürze der Inhalt dieſer Erklärung ſeyn — in ihrer einfachſten

Form. Ins Mystische gewendet, konnte sie sich etwa auf folgende Weise näher aussprechen. Allerdings nicht von einem ursprünglichen, wenn auch noch so herrlichen Wissen, sondern von einem Seyn des Menschen in der göttlichen Einheit, müssen wir ausgehen. Der Mensch ist in das Centrum der Gottheit erschaffen, und es ist ihm wesentlich, im Centrum zu seyn, denn nur da ist er an seinem wahren Ort. Solang er nun in diesem sich befindet, sieht er die Dinge, wie sie in Gott sind, nicht in der geist- und einheitslosen Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, sondern wie sie stufenweise ineinander, dadurch im Menschen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen sind. Sowie aber der Mensch aus dem Mittelpunkt sich bewegt hat und gewichen ist, verwirrt sich ihm die Peripherie und verrückt sich jene göttliche Einheit, denn er selbst ist nicht mehr göttlich über den Dingen, sondern selbst auf gleiche Stufe mit ihnen herabgesunken. Indem er aber seine centrale Stellung und die damit verbundene Anschauung, während er schon an einem andern Orte ist, behaupten will, entsteht aus dem Streben und Ringen, im schon Gestörten und Auseinandergegangenen die ursprüngliche göttliche Einheit festzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichsam der Traum eines höheren Daseyns ist, den der Mensch eine Zeit lang fortträumt, nachdem er aus demselben herabgesunken ist; und diese Götterwelt entsteht ihm in der That auf eine unwillkürliche Weise als Folge einer ihm durch sein ursprüngliches Verhältniß selbst auferlegten Nothwendigkeit, deren Wirkung bis zum endlichen Erwachen fortdauert, wo er sich, zur Selbsterkenntniß gekommen, in diese außergöttliche Welt ergibt, froh von dem unmittelbaren Verhältniß, das er nicht behaupten kann, losgekommen zu seyn, und um so mehr bemüht, ein vermitteltes aber zugleich ihn selbst freilassendes an dessen Stelle zu setzen.

In dieser Erklärung wird auch auf das Ursеyn des Menschen zurückgegangen: die Mythologie ist nicht weniger die Folge eines unwillkürlichen Processes, dem der Mensch dadurch anheimfällt, daß er von seiner ursprünglichen Stelle sich bewegt. Allein nach dieser Erklärung wäre, wie Sie selbst sehen, die Mythologie doch nur etwas Falsches

und auch etwas bloß Subjectives, nämlich in ſolchen Vorſtellungen Beſtehendes, denen nichts Wirkliches außer ihnen entſpräche, denn vergötterte Naturobjecte ſind nicht mehr wirkliche. Aber vorzüglich hervorzuheben wäre die Zufälligkeit, die das Herbeiziehen der Dinge dennoch in die Erklärung bringt, während die Art, wie wir zum Begriff des Proceſſes gelangt ſind, es allein ſchon mit ſich führt, daß zu demſelben nichts außer dem Bewußtſeyn erforderlich iſt, nichts außer den es ſelbſt ſetzenden und conſtituirenden Principien. Es ſind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Menſch im mythologiſchen Proceß verkehrt, es ſind im Innern des Bewußtſeyns ſelbſt aufſtehende Mächte, von denen es bewegt iſt. Der theogoniſche Proceß, durch den die Mythologie entſteht, iſt ein ſubjectiver, inwiefern er im Bewußtſeyn vorgeht und ſich durch Erzeugung von Vorſtellungen erweiſt: aber die Urſachen, und alſo auch die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen ſind die wirklich und an ſich theogoniſchen Mächte, eben dieſelben, durch welche das Bewußtſeyn urſprünglich das Gott-ſetzende iſt. Der Inhalt des Proceſſes ſind nicht bloß vorgeſtellte Potenzen, ſondern die Potenzen ſelbſt — die das Bewußtſeyn, und da das Bewußtſeyn nur das Ende der Natur iſt, die die Natur erſchaffen, und daher auch wirkliche Mächte ſind. Nicht mit Naturobjecten hat der mythologiſche Proceß zu thun, ſondern mit den reinen erſchaffenden Potenzen, deren urſprüngliches Erzeugniß das Bewußtſeyn ſelbſt iſt. Hier alſo iſt es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz objectiv wird. Es gab früher einen Punkt, wo wir alle bis dahin behandelten Erklärungen unter dem Namen der irreligiöſen zuſammenfaßten, um ihnen die religiöſe Erklärung im Allgemeinen als die allein noch mögliche entgegenzuſetzen, jetzt bedarf es einer noch allgemeineren Bezeichnung, unter welcher auch die bis jetzt widerlegten religiöſen Erklärungen zu den beſeitigten geſchlagen werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiöſen, welche übrigens den mythologiſchen Vorſtellungen eine bloß zufällige oder ſubjective Bedeutung zuſchrieben, die ſubjectiven nennen, über die ſich die objective Erklärung als die zuletzt allein ſiegreiche erhebt.

Der mythologiſche Proceß, der die an ſich theogoniſchen Potenzen zu Urſachen hat, iſt nicht bloß von religiöſer überhaupt, ſondern von objectiv-religiöſer Bedeutung; denn es ſind die an ſich Gott-ſetzenden Potenzen, welche im mythologiſchen Proceß wirken. Aber auch damit iſt noch nicht die letzte Beſtimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der auseinander gegangen ſey und ſich in Polytheismus zerſplittert habe. Es können alſo in dem Proceß zwar die theogoniſchen Potenzen ſelbſt ſeyn, aber als ſolche, die in ihm auseinander gehen und durch Auseinandergehen ihn bewirken. Auf dieſe Weiſe wäre die Mythologie denn doch nur das Entſtellte, Zerriſſene und Zerſtörte des Urbewußtſeyns. Unter dem Monotheismus, der ſich in Vielgötterei zerſetzt haben ſollte, wurde früher allerdings ein geſchichtlicher gedacht, der in einer gewiſſen Zeit des Menſchengeſchlechts vorhanden geweſen ſeyn ſoll. Einen ſolchen haben wir nun freilich aufgeben müſſen. Aber wir haben inzwiſchen einen weſentlichen, d. h. potentiellen Monotheismus des Urbewußtſeyns angenommen. Dieſer alſo wenigſtens könnte es ſeyn, der in dem theogoniſchen Proceß ſich zerſtörte, und man könnte nun ſagen: dieſelben Potenzen, die in ihrem Zuſammenwirken und in ihrer Einheit das Bewußtſeyn zum Gott-ſetzenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen die Urſachen des Proceſſes, durch den Götter geſetzt werden, alſo Mythologie entſteht.

Zunächſt nun aber, wie ſollte in dem angenommenen Proceß die wahre Einheit ſich zerſtören, da vielmehr ausdrücklich erklärt worden, er ſey eine Zerſtörung der falſchen Einzigkeit als ſolcher, und dieſe Zerſtörung ſelbſt ſey wieder nur Mittel, nur Uebergang, der keinen andern Zweck haben könne, als die Wiederherſtellung der wahren Einheit, die Reconſtruction und im letzten Ziel die Verwirklichung deſſelben Monotheismus im Bewußtſeyn, der im Anfang ein bloß weſentlicher oder potentieller war?

Allein man könnte doch Folgendes einwenden. Die Mythologie iſt weſentlich ſucceſſiver Polytheismus, dieſer kann nur entſtehen durch eine wirkliche Aufeinanderfolge von Potenzen, in welcher je die vorhergehende

die folgende fordert, die folgende durch die vorhergehende ergänzt, zuletzt alſo die wahre Einheit wieder geſetzt wird; aber eben dieſes ſucceſſive Hervortreten der die Einheit zuſammenſetzenden und wiederherſtellenden Momente ſey doch ein Auseinandergehen, oder ſetze wenigſtens ein Auseinandergegangenſeyn derſelben voraus.

Das Letzte könnte man zugeben, aber indem man hinzufügte, daß dieſes Auseinandergehen nicht in dem Mythologie erzeugenden Proceß ſelbſt geſchehe, denn in dieſem kommen die Potenzen als aufeinanderfolgende nur vor, *um* die Einheit wieder zu ſetzen und zu erzeugen. Der *Sinn* des *Proceſſes* iſt daher nicht ein Auseinander-, ſondern vielmehr ein Zuſammengehen der die Einheit ſetzenden Momente, der Proceß ſelbſt beſteht nicht in der Trennung, ſondern in der Wiedervereinigung derſelben. Den Anlaß zu demſelben gibt allem Anſchein nach eine Potenz, die ſich des Bewußtſeyns, ohne daß dieſes eine Ahnung davon hat, ausſchließlich, alſo mit Ausſchluß der andern, bemächtigt hat; aber eben dieſe die wahre Einheit inſoweit aufhebende Potenz verwandelt ſich, der Ausſchließlichkeit wieder entſetzt und durch den Proceß überwunden, in die, die Einheit nun nicht mehr ſtillſchweigend, ſondern *wirklich*, oder, wie ich mich auszudrücken pflege, cum ictu et actu ſetzende, ſo daß der hiemit geſetzte Monotheismus nun auch *wirklicher*, *entſtandener*, und demnach zugleich *verſtandener*, dem Bewußtſeyn ſelbſt gegenſtändlicher iſt. Das Falſche, wodurch die Spannung geſetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt alſo *vor* dem Proceß; *in* dem Proceß als ſolchem (und darauf kommt es an) iſt daher nichts Falſches, ſondern *Wahrheit*; er iſt der Proceß der ſich wiederherſtellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es iſt alſo freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn ſonſt bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Proceſſes; aber in dieſem ſelbſt erzeugt ſich, und es iſt daher in ihm — als eine ſich erzeugende — die Wahrheit, die das Ende des Proceſſes iſt, die alſo der Proceß *im Ganzen* ſelbſt als vollendete enthält.

Wenn man ſchlechterdings unmöglich fand, in der Mythologie, wie ſie iſt, Wahrheit zu finden, und daher höchſtens ſich entſchloß, eine

entſtellte in ihr zu erkennen, ſo kam die Unmöglichkeit eben davon her, daß bloß die einzelnen Vorſtellungen als ſolche, nicht in ihrer Folge, ſondern in ihrer Abſtraction, genommen wurden, d. h. weil man eben ſich nicht zum Begriffe des Proceſſes erhob. Man kann zugeben, das Einzelne in der Mythologie ſey falſch, aber darum iſt es nicht das Ganze in ſeinem letzten Verſtande, alſo im Proceß betrachtet. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur der Weg, die wahre Einheit wieder zu erzeugen, die Vielgötterei als ſolche bloß das Accidentelle, das ſich im Ganzen (wenn man auf dieſes ſieht) wieder aufhebt, ſie iſt nicht die Intention des Proceſſes. Man könnte demgemäß allerdings ſagen, das Falſche der Mythologie ſey nur vorhanden durch Mißverſtand des Proceſſes, oder es finde ſich nur im Auseinandergezogenen, einzeln Betrachteten deſſelben; aber dieß iſt alsdann ein Fehler des Betrachters, der die Mythologie bloß äußerlich, nicht in ihrem Weſen (im Proceß) anſieht; es erklärt deſſen falſche Anſicht von der Mythologie, aber nicht dieſe ſelbſt.

Man könnte, um dieß jemand zu verdeutlichen, die Momente in der Mythologie mit den einzelnen Sätzen in der Philoſophie vergleichen. Jeder Satz eines wahren Syſtems iſt wahr an ſeiner Stelle, in ſeiner Zeit, d. h. in der fortſchreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder iſt falſch, für ſich betrachtet oder aus der unaufhaltſamen Fortſchreitung herausgenommen. So gibt es unvermeidlich einen Punkt, wo geſagt werden muß: Gott iſt auch das unmittelbare Princip der Natur; denn was kann ſeyn, das Gott nicht wäre, von dem Gott auszuſchließen wäre? Beſchränkten iſt ſchon dieß Pantheismus, und ſie verſtehen unter allem, das Gott iſt, alle Dinge; aber über den Dingen ſtehen die reinen Urſachen, von welchen jene erſt abgeleitet ſind, und eben darum, weil Gott alles iſt, ſo iſt er auch das Gegentheil jenes unmittelbaren Princips, der Satz daher wahr oder falſch, je nachdem er betrachtet wird; wahr, wenn er den Sinn hat: Gott iſt das Princip der Natur, aber nicht um es zu ſeyn, ſondern um ſich als daſſelbe wieder aufzuheben, zu verneinen und als Geiſt zu ſetzen (hier haben wir ſchon drei Momente); er wäre falſch, wenn er den Sinn hätte: Gott iſt jenes

Princip insbeſondere, ſtillſtehender oder ausſchließlicher Weiſe. Im Vorbeigehen kann man ſich hier erklären, wie leicht es durch ein ganz einfaches Kunſtſtück den ſchaalſten und übrigens unvermögendſten Köpfen wird, den tiefgedachteſten Satz in einen falſchen zu verwandeln, indem ſie ihn gegen die ausdrückliche Erklärung, er ſey nicht ſo zu nehmen, allein hervorheben, und verſchweigen, was ihm folgt, entweder vorſätzlich oder unvorſätzlich, was gewiß viel häufiger geſchieht, weil ſie überhaupt unfähig ſind, ein Ganzes irgend einer Art zu faſſen.

„Dieſem nach wäre alſo der Polytheismus keine falſche Religion, ja es gäbe am Ende überhaupt keine ſolche?" Was das Erſte betrifft, ſo iſt nach unſerer Anſicht die Mythologie nur nicht in ſich falſch: unter der Vorausſetzung, die ſie hat, iſt ſie wahr, wie ja auch die Natur nur wahr iſt unter einer Vorausſetzung. Was die andere Folgerung betrifft, ſo iſt bereits erklärt, jedes Moment der Mythologie, nicht als ſolches und demnach außer ſeiner Beziehung auf die andern aufgefaßt, ſey falſch. Nun hat man nach dem, was früher ſchon angedeutet worden, die verſchiedenen Mythologien der Völker in der That nur als Momente anzuſehen, als Momente des einen durch die ganze Menſchheit hindurchgehenden Proceſſes; inſofern iſt jede polytheiſtiſche Religion, die ſich in einem Volke fixirt hat und ſtehen geblieben iſt, als ſolche, alſo als jetzt ausſchließlich daſtehendes Moment iſt ſie freilich eine falſche Religion. Aber wir betrachten die Mythologie eben nicht in dieſen vereinzelten Momenten; wir betrachten ſie im Ganzen, im ununterbrochenen Zuſammenhang ihrer durch alle Momente fortgehenden Bewegung. Soweit die Menſchheit, und alſo auch ſoweit jeder Theil derſelben noch in die mythologiſche Bewegung eingetaucht und ſolang er von dieſem Strom, daß ich ſo ſage, getragen wird, iſt er auf dem Wege zur Wahrheit; nur indem ein Volk ſich aus der Bewegung herausſetzt und die Fortleitung des Proceſſes an ein anderes Volk abtritt, fängt es an, im Irrthum und in der falſchen Religion zu ſeyn.

Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Proceß im Ganzen iſt Wahrheit. Nun ſind die verſchiedenen Mythologien ſelbſt nur verſchiedene Momente des mythologiſchen Proceſſes. Inſofern iſt freilich

jede einzelne polytheiſtiſche Religion eine falſche (falſch wäre z. B. der relative Monotheismus) — aber der Polytheismus im Ganzen ſeiner ſucceſſiven Momente betrachtet, iſt der Weg zur Wahrheit und inſoweit ſelbſt Wahrheit. Man könnte hieraus ſchließen: auf dieſe Art müſſe die letzte, alle Momente vereinigende Mythologie die wahre Religion ſeyn. So iſt es auch auf gewiſſe Weiſe, nämlich ſoweit auf dem Wege des angenommenen Proceſſes, der immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbſt zu ſeiner Vorausſetzung hat, die Wahrheit überhaupt erreichbar iſt; das göttliche Selbſt iſt alſo freilich nicht im mythologiſchen Bewußtſeyn, aber doch das Gleichbild deſſelben. Das Bild iſt nicht der Gegenſtand ſelbſt, und doch völlig wie der Gegenſtand ſelbſt: in dieſem Sinne enthält das Bild Wahrheit; da es aber doch nicht der Gegenſtand ſelbſt iſt, inſofern iſt es auch nicht das Wahre. Auf gleiche Weiſe iſt im letzten mythologiſchen Bewußtſeyn das Bild des wahren Gottes hergeſtellt, ohne daß damit das Verhältniß zu dem göttlichen Selbſt, d. h. zu dem wahren Gott ſelbſt, gegeben wäre, zu welchem erſt durch das Chriſtenthum der Zugang eröffnet wird. Der Monotheismus, zu welchem der mythologiſche Proceß gelangt, iſt nicht der falſche (denn es kann keinen falſchen Monotheismus geben), aber er iſt gegen den wahren, den eſoteriſchen doch nur der exoteriſche.

Die polytheiſtiſchen Religionen ſind einzeln genommen die falſchen, aber in dem Sinn, wie jedes Ding der Natur abgeſondert von der durch alles hindurchgehenden Bewegung, oder wiefern es aus dem Proceß herausgeworfen und als todtes Reſiduum zurückgeblieben iſt, keine Wahrheit, nämlich nicht die Wahrheit hat, die es im Ganzen und als Moment deſſelben hat. Nicht diejenigen heidniſchen Völker nur, welche ihr Daſeyn bis in unſere Zeit fort erſtreckt haben, z. B. die Hindus, befinden ſich zu den Gegenſtänden ihrer ſuperſtitiöſen Verehrung in einem ganz ſtupiden Verhältniß, auch der gemeine Grieche hatte im Grunde zu den Göttern ſeiner einmal vorhandenen und ſtehend gewordenen Religion kein anderes. Die falſche Religion als ſolche iſt immer nur ein todtes und dadurch ſinnlos gewordenes Ueberbleibſel eines Proceſſes, der in ſeiner Ganzheit Wahrheit iſt. Jede Praxis, die auf einem

jetzt nicht mehr gewußten Zusammenhang oder nicht mehr verstandenen Proceß beruht, ist eine Superstition. Man hat schon immer nach der Etymologie, d. h. nach der ursprünglichen Bedeutung dieses lateinischen Wortes, gefragt. Einige meinten, das Wort sey zuerst nur gebraucht worden von dem Aberglauben der Ueberlebenden in Bezug auf die Manen der Abgeschiedenen; da waren die Subjecte des Aberglaubens bezeichnet, aber die Hauptsache (der Aberglaube selbst) nicht ausgedrückt. Immer noch besser wäre zu sagen, jede falsche Religion sey nur ein superstes quid, das Uebergebliebene eines nicht mehr Verstandenen. Aber gewisse Götter, wahrscheinlich geheimnißvolle, waren von den Römern dii praestites genannt[1]; es ist also wohl anzunehmen, daß dieselben Götter in einer älteren Form auch superstites mit derselben Bedeutung (vorstehender Götter) genannt worden.

Man könnte also dem zuletzt Verhandelten gemäß wohl sagen, die polytheistischen Religionen seyen wie ein sinnlos gewordenes Ganzes, und sie verhalten sich wie die Trümmer eines umgestürzten Systems, aber die Entstehung läßt sich durch eine solche Analogie nicht erklären. Die Einheit ist nicht in einem früher verstanden gewesenen Urſystem, sie ist in dem nicht mehr verstandenen Proceß zu suchen, der nicht bloß subjective Wahrheit (für die in ihm begriffene Menschheit), der Wahrheit an sich, objective Wahrheit hat; und was bisher allein nicht für möglich gehalten oder vielmehr woran nicht einmal gedacht worden, ergibt sich

[1] Nach Ovid und Plutarch die Laren. Die Stelle bei Plutarch lautet (Quaestiones Romanae ed. Reiske p. 119): *Διὰ τί τῶν Λαρητῶν, οὓς ἰδίως παραιστίτας καλοῦσι, τούτους κύων παρέστηκεν, αὐτοὶ δὲ κυνῶν διφθέρας ἀμπέχονται; ἢ παραιστίτης μὲν οἱ προεστῶτές εἰσι, τοὺς δὲ προεστῶτας οἶκον φυλακτικοὺς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροὺς μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις (ὥσπερ ὁ κύων ἐστίν), ἡπίους δὲ καὶ πράους τοῖς συνοικοῦσιν; ἢ μᾶλλον, ὃ λέγουσιν ἔνιοι Ῥωμαίων, ἀληθές ἐστι; καὶ, καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι, φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους· οὕτως οἱ Λάρητες ἐρινυώδεις τινές εἰσι καὶ ποινιμοι δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων· διὸ καὶ νῦν δέρμασιν ἀμπέχονται, καὶ κύων πάρεδρός ἐστιν, ὡς δεινοῖς οὖσιν ἐξιχνεῦσαι καὶ μετελθεῖν τοὺς πονηρούς.* Bei Gruter, Inscript. p. 22. n. 1. p. 1065. n. 2. *Jovi praestiti.*

aus der aufgeſtellten Erklärungsweiſe als nothwendige Folge, daß näm-lich in der Mythologie gerade als ſolcher, d. h. inſofern ſie Proceß, ſucceſſiver Polytheismus iſt, Wahrheit iſt.

Es kann nicht unerwünſcht ſeyn, wenn ich dieſes letzte Reſultat benutze, um Ihnen ein Schema mitzutheilen, das einen kurzen Ueber-blick der verſchiedenen Anſichten gewährt, wie ſie ſich darſtellen, wenn man die objective Wahrheit zum Hauptgeſichtspunkt nimmt. Nur bemerke ich, es iſt natürlich, wenn bei dieſer Klaſſification die Anſichten zum Theil eine andere Stellung erhalten, als ſie in der früheren Ent-wicklung hatten, die von der Frage ausging, wie die mythologiſchen Vorſtellungen gemeint waren, wo alſo nur von ihrer möglichen ſub-jectiven Wahrheit die Rede ſeyn konnte.

A.

Es iſt überall keine Wahrheit in der Mythologie; ſie iſt:

1) entweder bloß poetiſch gemeint, und die Wahrheit, die ſich in ihr findet, iſt eine bloß zufällige;
2) oder ſie beſteht aus ſinnloſen Vor-ſtellungen, welche die Unwiſſen-heit erzeugt, Dichtkunſt ſpäter ausgebildet und zu einem poe-tiſchen Ganzen verknüpft hat (J. H. Voß).

B.

Es iſt Wahrheit in der Mytholo-gie, aber nicht in der Mythologie als ſolcher. Das Mythologiſche iſt:

1) entweder Einkleidung, Ver-hüllung
   a) einer hiſtoriſchen Wahrheit (Euemeros),
   b) einer phyſikaliſchen (Heyne);
2) oder Mißverſtand, Entſtel-lung
   a) einer rein wiſſenſchaft-lichen (weſentlich irreli-giöſen) (G. Hermann),
   b) einer religiöſen Wahrheit (W. Jones), (Fr. Creuzer).

C.

Es iſt Wahrheit in der Mythologie als ſolcher.

Sie bemerken von ſelbſt den Fortgang von A durch B zu C; die dritte Anſicht iſt aber wirklich zugleich die Vereinigung der beiden andern, inwiefern die erſte den eigentlichen Sinn feſthält, aber mit Abweiſung jedes doctrinellen, die andere einen doctrinellen Sinn zugibt, oder daß Wahrheit gemeint war, aber die in der Mythologie nur entweder als eine verhüllte oder als eine entſtellte vorhanden iſt, während die dritte in der eigentlich verſtandenen Mythologie zugleich ihre Wahrheit ſieht. Dieſe Anſicht iſt nun aber, wie Sie einſehen, nur erſt durch die Erklärung möglich geworden; denn nur darum, weil wir genöthigt ſind, in der Mythologie eine nothwendige Entſtehung anzunehmen, ſind wir auch genöthigt, nothwendigen Inhalt, d. h. Wahrheit, in ihr zu erkennen.

Die Wahrheit in der Mythologie iſt zunächſt und ſpeciell eine religiöſe, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt der theogoniſche, und unſtreitig ſubjectiv, d. h. für die von demſelben ergriffene Menſchheit hat ſie nur dieſe, nämlich religiöſe, Bedeutung. Aber hat ſie — und hat darum der Proceß, durch den ſie entſteht, auch abſolut betrachtet, nur dieſe beſondere, keine allgemeine Bedeutung?

Ueberlegen Sie Folgendes. Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtſeyn im mythologiſchen Proceß bewegt, deren Succeſſion eben der Proceß iſt, ſind als dieſelben beſtimmt worden, durch die das Bewußtſeyn urſprünglich und weſentlich das Gott-ſetzende iſt. Dieſe das Bewußtſeyn erſchaffenden, gleichſam einſetzenden Mächte — können dieſe andere ſeyn, als durch welche auch die Natur geſetzt und erſchaffen iſt? Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ja nicht weniger als dieſe ein Gewordenes, und nichts außer der Schöpfung, ſondern das Ende derſelben; zu ihm als Ziel müſſen alſo die Potenzen zuſammenwirken, welche zuvor in der Entfernung von- und in der Spannung gegeneinander die Natur wirken. Die im Innern des Bewußtſeyns, wie wir uns früher ausdrückten, wieder aufſtehenden und als theogoniſch ſich erweiſenden Mächte können daher keine anderen als die welterzeugenden ſelbſt ſeyn, und eben indem ſie ſich wieder erheben, werden ſie aus ſubjectiven, dem Bewußtſeyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder

objective, die gegen das Bewußtſeyn aufs Neue die Eigenſchaft äußerer, kosmiſcher Mächte annehmen, die ſie in ihrer Einheit, indem ſie alſo das Bewußtſeyn ſetzten, verloren hatten. Der mythologiſche Proceß kann, wie geſagt, nur die Wiederherſtellung der aufgehobenen Einheit ſeyn; aber ſie kann auf keine andere Weiſe wiederhergeſtellt werden, als auf welche ſie urſprünglich geſetzt war, d. h. indem die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältniſſe zueinander, die ſie in dem Naturproceß hatten, hindurchgehen. Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entſtünde, welchem das Innere des Menſchen durch dieſen Proceß vielmehr entzogen iſt, ſondern daß der mythologiſche Proceß nach demſelben Geſetz durch dieſelben Stufen hindurchgeht, durch welche urſprünglich die Natur hindurchgegangen iſt.

Es iſt an ſich nicht zu denken, daß die Principien eines Proceſſes, der ſich als ein theogoniſcher erweist, andere als die Principien alles Seyns und alles Werdens ſeyn können. Der mythologiſche Proceß hat alſo nicht bloß religiöſe, er hat allgemeine Bedeutung, denn es iſt der allgemeine Proceß, der ſich in ihm wiederholt; demgemäß iſt auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausſchließende, univerſelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die hiſtoriſche Wahrheit abſprechen, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt ſelbſt eine wahre Geſchichte, ein wirklicher Vorgang. Ebenſowenig iſt von ihr phyſikaliſche Wahrheit auszuſchließen, denn die Natur iſt ein ebenſo nothwendiger Durchgangspunkt des mythologiſchen als des allgemeinen Proceſſes. Der Inhalt der Mythologie iſt kein abſtract-religiöſer, wie der der gemeinen theiſtiſchen Lehrbegriffe. Zwiſchen dem Bewußtſeyn in ſeiner bloßen Weſentlichkeit und dem Bewußtſeyn in ſeiner Verwirklichung, zwiſchen der in ihm bloß weſentlich geſetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Proceſſes iſt, liegt die Welt in der Mitte Die Momente der theogoniſchen Bewegung haben alſo nicht ausſchließlich Sinn für dieſe, ſie ſind von allgemeiner Bedeutung.

Die Mythologie wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn ſie im Proceß erkannt wird. Der Proceß aber, der ſich

in ihr nur auf beſondere Weiſe wiederholt, iſt der allgemeine, der abſolute Proceß, die wahre Wiſſenſchaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den abſoluten Proceß darſtellt. Dieſen aber darzuſtellen iſt Sache der Philoſophie; die wahre Wiſſenſchaft der Mythologie iſt daher Philoſophie der Mythologie.

Man verdrehe den Satz nicht, wie es früher mit ähnlichen geſchehen. Die Idee des Proceſſes ſoll nicht an irgend einer erdachten, ſondern eben an der wirklichen Mythologie dargeſtellt werden; aber es gilt nicht bloß einen allgemeinen Umriß, es kommt darauf an, die Momente in der zufälligen Form, die ſie unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben, zu erkennen; woher wüßte man aber von dieſen Formen, als auf dem Weg hiſtoriſcher Ermittlung, welche alſo von der Philoſophie der Mythologie nicht gering geachtet, ſondern vorausgeſetzt wird? Die Ermittlung der mythologiſchen Thatſachen iſt zunächſt Sache des Alterthumsforſchers. Dem Philoſophen aber muß die Prüfung freiſtehen, ob die Thatſachen richtig und vollſtändig ermittelt ſind.

Uebrigens iſt in dem Satz „die wahre Wiſſenſchaft der Mythologie iſt Philoſophie der Mythologie“ nur ausgeſprochen, daß die andern Betrachtungsweiſen die Wahrheit in der Mythologie nicht erkennen; dieß ſagen ſie aber ſelbſt, indem ſie ihr Wahrheit abſprechen, entweder überhaupt oder doch als ſolcher.

Gleich zuerſt als der Begriff „Philoſophie der Mythologie“ ausgeſprochen wurde, mußten wir ihn als einen problematiſchen erkennen, d. h. der ſelbſt erſt der Begründung bedürfe. Denn jedem ſteht es zwar frei, das Wort Philoſophie mit Hülfe eines nachfolgenden Genitivs mit jedem Gegenſtand in Verbindung zu bringen. In manchem Land hätte vielleicht eine Philoſophie der Kochkunſt nichts Auffallendes, wie wir ſelbſt in Deutſchland in frühern Jahren von einem fürſtlich thurn und taxiſchen Beamten eine Philoſophie des Poſtweſens erhielten, die letzteres nach den Kantiſchen Kategorien abhandelte. Ein zu ſeiner Zeit ſehr verdienſtliches Werk des bekannten Fourcroy trug den Titel: Philoſophie der Chemie, ohne ſich durch irgend eine philoſophiſche Eigenſchaft auszuzeichnen, wenn man nicht die Eleganz der Entwicklung und den logiſchen

Zuſammenhang ſchon für eine ſolche nehmen will. Wir Deutſchen aber, denen durch die Begriffe Philoſophie der Natur, Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie der Kunſt, ein Maßſtab für den Sinn dieſer Zuſammenſetzung gegeben iſt, werden uns wohl hüten, ſie da anzuwenden, wo ſie nur etwa ausdrücken könnte, daß Klarheit und Methode in der Unterſuchung ſey, oder daß man über den benannten Gegenſtand nur überhaupt philoſophiſche Gedanken vorbringen wolle; denn Klarheit und Methode ſind Forderungen, die an jede Unterſuchung gemacht werden, und über welchen Gegenſtand in der Welt könnte nicht, wer ſonſt dazu fähig iſt, philoſophiſche Gedanken haben!

Die objective, von menſchlichem Meinen, Denken und Wollen unabhängige Entſtehung gibt der Mythologie auch einen objectiven Inhalt, mit dem objectiven Inhalt zugleich objective Wahrheit. Aber dieſe Anſicht, von der es abhängt, ob Philoſophie der Mythologie ein wiſſenſchaftlich möglicher Ausdruck oder eine bloß mißbräuchliche Verbindung von Worten iſt, war nicht vorauszuſetzen. Mit der Begründung derſelben befanden wir uns ſelbſt noch außerhalb des Gebiets der angekündigten Wiſſenſchaft und auf dem Standpunkt einer bloßen Vorunterſuchung, die freilich — ſo möchte man hintennach denken — ihr Ziel auch auf kürzerem Wege hätte erreichen können, wenn man gleich von der Mythologie als allgemeinem Phänomen ausgehend, auf die nothwendige Allgemeinheit der Urſachen geſchloſſen hätte; aber dieſer Schluß hätte nicht zugleich auf die beſtimmte Natur dieſer Urſachen geführt, die uns jetzt ebenfalls erkannt iſt; außerdem ſtanden ihm die Erklärungen entgegen, nach welchen die vorausgeſetzte Allgemeinheit nur noch eine illuſoriſche ſeyn würde, indem die Verwandtſchaft des Inhalts in den verſchiedenen Mythologien eine bloß äußerlich durch Tradition von Volk zu Volk vermittelte wäre; und dieſe Erklärungsweiſe war nicht von dem Nächſten Beſten, ſondern von Männern aufgeſtellt, die die Meinung für ſich haben, ſich mit dieſem Gegenſtand Berufs halber und aufs Gründlichſte beſchäftigt zu haben, und deren Scharfſinn in andern Unterſuchungen anerkannt iſt. Es galt insbeſondere die Abneigung zu überwinden, welche viele gegen jede Einmiſchung der Philoſophie zum voraus

empfinden, die, wenn man ihre Anſichten und Erklärungen als unphiloſophiſche bezeichnen wollte, einfach geantwortet hätten: Unſere Anſichten ſollen nicht philoſophiſch ſeyn, wir machen darauf keinen Anſpruch; wie die Belgier den Agenten Joſephs II. antworteten: Nous ne voulons pas être libres. Dieſe alſo mußten von der Unhaltbarkeit ihrer vermeinten Erklärungen auf anderm Wege überführt werden. Und ein ganz unphiloſophiſches war ja auch dieſes Geſchäft nicht zu nennen. Denn wenn, wie Platon und Ariſtoteles ſagen, der Philoſoph vorzugsweiſe das Verwunderungswerthe liebt, ſo iſt er ja in ſeinem Beruf, wenn er dieſem überall nachgeht, zumal aber wenn er es da, wo es von falſchen Erklärungen entſtellt und zugedeckt iſt, von dieſen Verhüllungen wieder zu befreien und in ſeiner reinen Geſtalt hervorzuſtellen ſucht. Und auch formell, da eine bloße Aufzählung nicht hinreichte, war das Geſchäft ein philoſophiſches, indem die Methode angewendet wurde, die durch ſucceſſive Negation des bloß relativ-Wahren, aber eben darum zugleich relativ-Falſchen, das Wahre zu erreichen ſucht. Zur Philoſophie der Mythologie wurde uns die Erklärung erſt da, wo keine andere Vorausſetzung möglich blieb, als die eines nothwendigen und ewigen Verhältniſſes der menſchlichen Natur, das ſich im Fortgang für dieſe in ein Geſetz verwandelt. Und ſo haben wir unſern Begriff nicht von oben herab gleichſam dictatoriſch aufgeſtellt, ſondern, was allein allgemein überzeugend iſt, von unten herauf begründet. Die andern Anſichten haben dabei ſelbſt als Hinleitung zu der wahren dienen müſſen, da doch keine unter ihnen ſeyn kann, die nicht eine Seite des Gegenſtandes aufgefaßt hätte, irgend ein Moment, das in der vollendeten Theorie mitbegriffen und miterwogen ſeyn muß.

War der Standpunkt dieſes erſten Theils unſerer Unterſuchung vorzugsweiſe der hiſtoriſch-kritiſche oder dialektiſche, ſo wird doch niemand die hierauf gewendete Zeit für übel angewendet erachten, der weiß, welchen Werth es für alle Wiſſenſchaft hat, wenn auch nur eine einzige Sache, einmal ganz von Grund aus und mit Erſchöpfung aller Möglichkeiten unterſucht worden iſt.

Der Begriff „Philoſophie der Mythologie" ſubſumirt ſich unter den

allgemeinen einer Theorie der Mythologie. Eine und dieſelbe Sache kann Gegenſtand einer bloß äußeren Erkenntniß ſeyn, wo es ſich bloß um das Daſeyn derſelben handelt, nicht aber um das Weſen; erhebt ſie ſich zu dieſem, ſo wird ſie Theorie. Daraus iſt leicht zu ſehen, daß eine Theorie nur von dem möglich iſt, worin ein wahres Weſen iſt; der Begriff des Weſens aber iſt: Princip, Quelle des Seyns oder der Bewegung zu ſeyn. Ein mechaniſches Triebwerk iſt kein aus ſich ſelbſt wirkendes, und doch wird das Wort Theorie auch auf eine bloß mechaniſche Erzeugung von Bewegung angewendet, während niemand da von Theorie redet, wo nicht einmal der Schein einer inneren Quelle von Bewegung, eines innerlich treibenden Weſens iſt.

Ein ſolches Weſen und inneres Princip fehlt der Mythologie nach den früheren Erklärungen, die darum nur ſehr mißbräuchlich Theorien genannt werden konnten. Eine Philoſophie der Mythologie bringt aber von ſelbſt mit ſich, daß die Erklärung eine Theorie im wahren Sinne des Wortes ſey. Die Theorie jedes natürlichen oder geſchichtlichen Gegenſtandes iſt ſelbſt nichts anders als eine philoſophiſche Betrachtung deſſelben, wobei es bloß darauf ankommt, den lebendigen Keim, der zur Entwicklung treibt, oder überhaupt die wahre und eigentliche Natur in ihm zu entdecken.

Nichts ſcheint auf den erſten Blick disparater als Wahrheit und Mythologie, wie dieß auch in dem lange bräuchlich geweſenen Wort Fabellehre[1] ausgedrückt iſt, nichts eben darum entgegengeſetzter als Philoſophie und Mythologie. Aber gerade in dem Gegenſatz ſelbſt liegt die beſtimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieſer ſcheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem ſinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dieß bisher allein verſucht worden iſt, vermöge einer willkürlichen Unterſcheidung, ſo nämlich, daß irgend etwas, das man ſich als vernünftig oder ſinnvoll zu behaupten getraute, als das Weſentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung

[1] Das griechiſche Wort Mythos ſchließt bekanntlich den Nebenbegriff, mit dem uns das Wort Fabel verbunden iſt, nicht nothwendig in ſich.

oder Entſtellung gerechnet wurde. Die Abſicht muß vielmehr ſeyn, daß auch die Form als eine nothwendige und inſofern vernünftige erſcheine.

Wer in der Mythologie ſo ſehr nur das unſern gewöhnlichen Begriffen Widerſtrebende ſieht, daß ſie ihm gleichſam als unwürdig jeder Betrachtung, insbeſondere aber der philoſophiſchen erſcheint, der überlege doch, daß die Natur freilich dem Gedankenloſen, durch die Gewohnheit des täglichen Anblicks Abgeſtumpften kaum noch Verwunderung erregt, daß wir uns aber gar wohl eine geiſtige und ſittliche Stimmung denken können, für welche die Natur ganz ebenſo, und um nichts weniger unglaublich, wunderlich und ſeltſam als die Mythologie erſcheinen müßte. Wer in einer hohen geiſtigen oder moraliſchen Ekſtaſe zu leben gewohnt wäre, könnte leicht, wenn er ſeinen Blick auf die Natur zurückwendete, fragen: Wozu dieſer in Gebirgen und Felſen nutzlos für phantaſtiſche Formen verſchwendete Stoff? Konnte ein Gott oder irgend ein moraliſches Weſen in einer ſolchen Production ſich gefallen? Wozu dieſe Geſtalten der Thiere, die uns zum Theil fabelhaft, zum Theil monſtros anlaſſen, an deren Daſeyn, von dem ſich großentheils kein Zweck einſehen läßt, wir nicht *glauben* würden, wenn wir ſie nicht vor Augen ſähen? Wozu das viele Anſtößige in den Handlungen der Thiere? Wozu überhaupt dieſe ganze Körperwelt? Warum iſt nicht, was uns vollkommen begreiflich ſchiene, eine bloße, reine Geiſterwelt? Dennoch können wir nicht unterlaſſen, in der uns unverſtändlich gewordenen Natur den urſprünglichen Verſtand, den Sinn ihres erſten Entſtehens zu ſuchen. Gewiß können viele, die in der Mythologie nur eine ſinnloſe, an ſich abgeſchmackte Fabellehre ſehen, nicht ſchlechter von ihr denken, als manche der Naturphiloſophie abgünſtige Philoſophen die Prädicate für die Natur wußten, als: die ſinnloſe, die unvernünftige, die ungöttliche u. dergl. Wie viel mehrere müſſen natürlich von der Mythologie ſo urtheilen. Es würde daher nicht zu verwundern ſeyn, wenn es der Philoſophie der Mythologie im Anfang nicht viel anders erginge, als der Naturphiloſophie, die nachgerade als nothwendiges Element der allgemeinen Philoſophie allgemein anerkannt iſt.

Es gibt Gegenſtände, welche die Philoſophie außer allem Verhältniß

zu ſich betrachten muß. Dahin gehört alles, was keine weſentliche Wirklichkeit in ſich hat, was nur in der willkürlichen Meinung der Menſchen etwas iſt. Der mythologiſche Proceß aber iſt etwas, das ſich in der Menſchheit unabhängig von ihrem Wollen und Meinen ereignet hat. Gleiche Bewandtniß hat es mit allem bloß Gemachten. Aber die Mythologie iſt ein natürliches, ein nothwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, daß ſie poetiſch behandelt und ſogar erweitert werden konnte, aber ſie verhält ſich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewiſſer Schranken ſtets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage iſt etwas, auf das menſchliche Erfindung und Willkür ſich nicht erſtreckt hat, was nicht von Menſchen gemacht iſt.

Womit die Philoſophie nichts zu thun hat, iſt ferner alles Corrupte, Entſtellte; für ſie hat nur das Urſprüngliche Bedeutung. Mögen, wie in allem, was durch menſchlichen Gebrauch gegangen, einzelne aus ihren Fugen gekommene Theile auch in verſchiedenen Götterlehren ſich finden, die Mythologie ſelbſt iſt nicht durch Verderb entſtanden, ſondern das urſprüngliche Erzeugniß des ſich ſelbſt wiederherzuſtellen ſtrebenden Bewußtſeyns.

Ein Drittes, worin ſich die Philoſophie nicht finden und erkennen kann, iſt das Grenzenloſe, Ungeendete. Aber die Mythologie iſt eine wahre Totalität, ein Abgeſchloſſenes, in gewiſſen Schranken Gehaltenes, für ſich eine Welt; der mythologiſche Proceß eine Erſcheinung von ſo vollſtändigem Verlauf, wie etwa im Phyſiſchen die regelmäßig und natürlich verlaufende, d. h. durch ein nothwendiges Beſtreben ſich aufhebende und zur Geſundheit wiederherſtellende Krankheit; eine Bewegung, die aus einem beſtimmten Anfang durch beſtimmte Mittelpunkte in ein beſtimmtes Ende gehend ſich ſelbſt abſchließt und vollendet.

Endlich widerſtrebt der Philoſophie das Todte, Stillſtehende. Aber die Mythologie iſt ein weſentlich Bewegliches, und zwar nach einem inwohnenden Geſetz ſich ſelbſt Bewegendes, und es iſt das höchſte menſchliche Bewußtſeyn, das in ihr lebt, und durch den Widerſpruch ſelbſt, in den es ſich verwickelt, indem es ihn überwindet, ſich als reell, als wahr, als nothwendig erweiſt.

Sie ſehen, der Ausdruck Philoſophie der Mythologie iſt ganz eigentlich und ebenſo verſtanden wie die ähnlichen: Philoſophie der Sprache, Philoſophie der Natur.

Der Ausdruck hat etwas Unbequemes, inwieferne manche unter Mythologie ſelbſt ſchon die Wiſſenſchaft der Mythen verſtehen. Er hätte ſich vermeiden laſſen, wenn ich hätte ſagen wollen: Philoſophie der Mythenwelt oder Aehnliches. Uebrigens iſt es keinem Unterrichteten unbekannt, daß das Wort Mythologie ebenſowohl im objectiven Sinn für das Ganze der mythologiſchen Vorſtellungen ſelbſt gebraucht wird

Solang es noch ein möglicher Gedanke war, die Mythologie als ein aus ſeinem Zuſammenhang gekommenes Ganzes zu betrachten, dem eine vorzeitliche Philoſophie zu Grunde gelegen habe, konnte man unter der Philoſophie der Mythologie die in ihr untergegangene verſtehen, die man ſich vorgeſetzt hätte ans Licht zu bringen oder aus ihren Bruchſtücken wiederherzuſtellen. Dieſer Mißverſtand iſt jetzt nicht mehr möglich

War es nur darum zu thun, für die Philoſophie einen gewiſſen Einfluß auf die Behandlung der Mythologie in Anſpruch zu nehmen, ſo hätte es der ausführlichen Begründung nicht bedurft. Der Einfluß iſt längſt zugeſtanden; iſt es nicht eine wiſſenſchaftliche und tiefe, ſo iſt es doch eine zufällige und oberflächliche Philoſophie, die ſich bei Gelegenheit der Mythologie wenigſtens über die ihr vorauszuſetzenden Zuſtände des Menſchengeſchlechts vernehmen läßt. Ein Verhältniß zum Innern der Mythologie hat die Philoſophie erſt mit ihrer eigenen innerlich-geſchichtlichen Geſtaltung erhalten, ſeit ſie ſelbſt durch Momente fortzuſchreiten anfing, ſich als Geſchichte wenigſtens des Selbſtbewußtſeyns erklärt [1], eine Methode, die nachher erweitert wurde und bis jetzt fortgewirkt hat; reeller wurde der Bezug, wie die Natur als nothwendiges Moment der Entwicklung in die Philoſophie aufgenommen wurde.

Die nächſte Verwandtſchaft hat die Mythologie unſtreitig mit der Natur, mit der ſie außer ihrer Allgemeinheit auch dieſes gemein hat, eine in ſich abgeſchloſſene Welt, und bezüglich auf uns eine Vergangenheit

[1] Syſtem des tranſcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

zu ſeyn. Demnächſt iſt eine gewiſſe Identität des Inhalts nicht zu verkennen. Es konnte für eine annehmliche Vorſtellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geiſtige gehobene Natur anzuſehen. Nur fehlte das Mittel, die Hebung begreiflich zu machen; unſtreitig wären frühere Erklärungen in dieſem Sinn bedeutender ausgefallen, hätte es nicht zu ſehr an wirklich naturphiloſophiſchen Ideen gefehlt. Unvermeidlich aber mußte durch eine Philoſophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weiſe das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologiſche Forſchung einen andern Sinn annehmen.

Unter den neuern Behandlungen der Mythologie möchten ſich diejenigen wohl unterſcheiden laſſen, welche ihren erſten Impuls bereits von der Philoſophie erhalten haben, die man, weil ſie zuerſt das Element der Natur wieder aufgenommen hatte, auch im Allgemeinen oder überhaupt (wiewohl mißbräuchlich) Naturphiloſophie nannte. Dieſer Zuſammenhang gereichte indeß den erſten Verſuchen auf doppelte Weiſe zum Nachtheil; einmal, indem ſie, von einer ſelbſt noch im Werden begriffenen Philoſophie ausgehend, mehr von der allgemeinen durch dieſe angeregten Gährung als von wiſſenſchaftlichen Begriffen geleitet, ſelbſt zum Theil ins Ungemeſſene und zu wilden, unmethodiſchen Combinationen fortgeriſſen wurden, ſodann, indem ſie an dem fanatiſchen Haß, den jene Philoſophie bei einem Theil der früheren vermeinten Inhaber von Wiſſenſchaft und Philoſophie erregte, ihren Theil zu nehmen hatten.

Gern hätte ich früher eines Mannes erwähnt, der immer unter die Merkwürdigkeiten einer gewiſſen Uebergangsperiode unſerer Literatur zu rechnen ſeyn wird, des bekannten Johann Arnold Kanne, den ich als eine bedeutend witzige und zugleich für die höchſten Ideen befähigte Natur gekannt habe, dem aber zugleich durch eine ſeltſame Laune des Geſchicks das Loos auferlegt war, unter der Laſt einer ausgedehnten, aber großentheils ſpitzfindigen und in der Fülle großer Thatſachen doch nur Geringfügiges ausleſenden philologiſchen Gelehrſamkeit zu erliegen. Am wenigſten freilich begriff man, wie er dem Chriſtenthum mit ſolcher Gelehrſamkeit dienen zu können meinte, dem, wenn es

nicht mit einfachen großen Zügen als über alles siegreiche Wahrheit darzustellen ist, in unserer Zeit solche Mittel gewiß nicht aufhelfen. In einer späteren Anwandelung selbst, wie es schien, von dem Gefühl der Eitelkeit solcher Bemühungen betroffen, suchte er unmuthig diesen ganzen Plunder von Gelehrsamkeit von sich zu werfen; aber umsonst, denn noch in seinen letzten Schriften kehrte er zu denselben weitgesuchten, und wenn sie in demselben Verhältnisse wahr wären als sie großentheils nur bizarr sind, doch am Ende nichts beweisenden Analogien und gelehrten Zusammenstellungen zurück. Unter seinen Schriften, die man aus dem gegebenen Gesichtspunkt nicht ohne eine Art von Wehmuth betrachten kann, und beinahe versucht ist, mit dem Schatz eines Bettlers zu vergleichen, der bei großem Gewicht am Ende meist aus Kupferhellern und Pfennigen besteht, möchte das Pantheon der ältesten Naturphilosophie[1] sein bedeutendstes auf Mythologie sich beziehendes Werk seyn; ein noch rein philologisches, aber durch manche gelehrte Bemerkungen werthvolles ist die früher angefangene, aber nicht vollendete Mythologie der Griechen[2].

Es wäre zu wünschen, daß irgend einer von denen, die ihm näher standen, versuchte, seine Grundansicht der Mythologie auf eine verständliche Weise herauszubringen. Mir war dieß bei der bekannten Beschaffenheit seiner Schriften unmöglich; darum konnte bei keiner der früher vorgekommenen Ansichten, auch nicht bei der, welche ich die mystische nannte, sein Name erwähnt werden. Nur das glaube ich nach dem ganzen Zusammenhange seiner früheren Denkweise, in welcher seine mythologischen Werke noch geschrieben sind, annehmen zu dürfen, daß er der Mythologie einen tieferen Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, als einen bloß geschichtlichen, zu Grunde legte. Dieß soll ihm nun jedenfalls unvergessen seyn, wenn auch niemand nach seiner Darstellung Nutzen daraus ziehen oder sich wirklich gefördert fühlen konnte.

Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach

[1] Stuttgart und Tübingen 1807.

[2] Erster Theil. Leipzig 1803.

vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erſcheinungen ein Geiſt wie Fr. Creuzer ſeine Bemühungen auf ſie richtete, der durch eine klaſſiſch ſchöne Darſtellung, durch eine reelle und großartige Gelehrſamkeit, die von einer tiefen, centralen Anſchauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Anſicht und Behandlung der Mythologie in den weiteſten Kreiſen verbreitete und befeſtigte.

Es konnte nicht fehlen, daß die platte, hausbackene Anſicht, die in gewiſſen Gelehrtenkreiſen ſich noch immer erhalten hatte, dagegen aufſtand; durfte ſie mit allem Lärm und Getöſe, wie es insbeſondere Voß zu erregen verſtand, nicht hoffen noch in unſerer Zeit Anhänger zu werben, ſo konnte ſie wenigſtens darauf rechnen, mittelſt gewiſſer hergebrachter Verleumdungen bei dem weniger unterrichteten und denkenden Theil des Publikums vorläufig alle Verſuche, die Mythologie aus höheren Geſichtspunkten zu betrachten oder mit allgemeinen Unterſuchungen in Verbindung zu ſetzen, zu verdächtigen[1].

Vielmehr hatte aber ſolches Treiben die Folge, daß nun auch dieſer Theil wiſſenſchaftlicher Forſchung, der ſich bis dahin in ziemlicher Abgeſchiedenheit, und großentheils zunftmäßiger Abgeſchloſſenheit gehalten hatte, in die allgemeine Bewegung, in den großen wiſſenſchaftlichen Kampf der Zeit mit aufgenommen wurde; man fühlte, daß es ſich bei dieſer Frage noch um mehr als bloß um die Mythologie handle.

Der Streit über Urſprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchſten und allgemeinſten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von ſelbſt auch auf den erſten ſich verbreiten mußte. Darf jede Wiſſenſchaft ſich Glück wünſchen, wenn ſie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, ſo kann ſich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenſtände zu gehören, gegen deren Erforſchung es gleichſam keinem erlaubt iſt

[1] Eine kleine Schrift von W. Menzel iſt hiſtoriſch inſofern bemerkenswerth, als Voß in ihr ſeinen Meiſter gefunden hat, und durch ſie zum völligen Schweigen gebracht wurde.

gleichgültig zu bleiben, der die großen und über die Menschheit entscheidenden Fragen ins Auge zu fassen fähig und gewohnt ist.

Hat sich nun aber gerade durch die bisherigen Erfahrungen auf das Bestimmteste herausgestellt, daß ein befriedigender, allgemein überzeugender Abschluß dieser Untersuchung mit bloß empirischen oder zufälligen Annahmen nicht zu erreichen steht, und daß ein von individueller Denkweise unabhängiges Resultat nur zu erwarten ist, wenn es gelingt, die Mythologie auf Voraussetzungen von allgemeiner Natur zurückzuführen und aus solchen als nothwendige Folge herzuleiten: so erscheint damit die Idee einer Philosophie der Mythologie zugleich als eine auch äußerlich, durch die Zeit und durch frühere Bestrebungen begründete und geforderte.

In keiner Richtung aber ist ein Fortschritt möglich, ohne mehr oder weniger von einer andern empfunden zu werden. Eine Philosophie der Mythologie kann nicht entstehen, ohne auf andere Wissenschaften erweiternd einzuwirken. Als solche stellen sich zunächst dar Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion. Ueber die Wirkung, welche auch schon das vorläufig gewonnene Resultat auf diese Wissenschaften ausübt, muß also in der nächsten Vorlesung die Rede seyn.

# Zehnte Vorleſung.

Wenn eine neue Wiſſenſchaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, ſo wird ſie in dieſen ſelbſt Punkte vorfinden, an die ſie ſich anſchließt, an denen ſie gleichſam erwartet iſt. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wiſſenſchaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander ſeyn, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfniß näher liegende Wiſſenſchaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen ſelbſt ſehr ausgebildet ſeyn, ehe ſie bei allmählich ſtrengeren Forderungen die Entdeckung macht, daß ihre Prämiſſen in einer andern bis jetzt noch nicht vorhandenen Wiſſenſchaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müſſen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wiſſenſchaft entſtehen, ohne das Gebiet des menſchlichen Wiſſens überhaupt zu erweitern, in den ſchon vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hienach gebührt es ſich, daß jeder Wiſſenſchaft, nachdem ſie als eine mögliche begründet iſt, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im Ganzen der Wiſſenſchaften, alſo ihr Verhältniß zu dieſen überhaupt beſtimmt werde. So wird es ſich denn auch geziemen, wenn wir für die Philoſophie der Mythologie die Seite aufzeigen, von welcher ſie mit andern ſchon längere Zeit geſuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wiſſenſchaften zuſammenhängt, und ſelbſt fähig iſt erweiternd auf dieſe einzuwirken.

Zunächſt nun iſt durch die Begründung, welche die Philoſophie der Mythologie erhalten, für das menſchliche Wiſſen wenigſtens eine große

Thatſache gewonnen, die Exiſtenz eines theogoniſchen Proceſſes im Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit. Dieſe Thatſache ſchließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menſchliche Denken und Wiſſen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächſt ſchon muß jeder fühlen, daß insbeſondere kein ſicherer Anfang der Geſchichte iſt, ſolang die Dunkelheit, welche die erſten Ereigniſſe bedeckt, nicht zerſtreut, nicht die Punkte gefunden ſind, an welche das große räthſelhafte Gewebe, das wir Geſchichte nennen, zuerſt angelegt worden. Das erſte Verhältniß hat die Philoſophie der Mythologie alſo zur Geſchichte; und ſchon das iſt für nichts Geringes zu achten, daß wir durch ſie in den Stand geſetzt worden, einen bis jetzt für die Wiſſenſchaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchſtens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer Folge reeller Ereigniſſe, mit einer lebensvollen Bewegung, einer wahren Geſchichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgemein ſo genannte reich an abwechſelnden Vorfällen, an Scenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umſtürzen iſt. Die Thatſache kann insbeſondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1) auf die Philoſophie der Geſchichte, 2) auf alle diejenigen Theile der Geſchichtsforſchung, die irgendwie in dem Fall ſind ſich mit den erſten Anfängen der menſchlichen Dinge zu beſchäftigen.

Die erſte Anregung zu einer Philoſophie der Geſchichte und der Name ſelbſt kam wie vieles andere von den Franzoſen, der Begriff aber wurde ſchon durch Herders berühmtes Werk über die erſte Bedeutung hinausgeführt; die Naturphiloſophie ſtellte gleich anfangs ſich die Philoſophie der Geſchichte als anderen Haupttheil der Philoſophie, wie ſie damals ſich ausdrückte, der angewandten Philoſophie gegenüber [1]. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächſtfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philoſophie der Geſchichte hat fortwährend große Gunſt genoſſen: ſelbſt an Ausführungen hat es

[1] Vergl. die Aeußerungen in der erſten Vorrede zu den Ideen über Philoſophie der Natur.

nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß schon jene Zusammensetzung — Philosophie der Geschichte — die Geschichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältniß zur Philosophie, wurde erst in der letzten Vorlesung ausgesprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Ansichten die Geschichte ein Abgeschlossenes und Geendetes sey. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? Findet sich aber irgendwo in dem, was sich bis jetzt für Philosophie der Geschichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geschichte gegeben wäre, ich will nicht sagen ein befriedigender Schluß? Denn z. B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Aehnliche ist in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen — aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt —, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von selbst sich versteht, daß was seinen Anfang nicht gefunden, auch sein Ende nicht finden kann, so wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beschränken und fragen, ob uns von dieser Seite die Geschichte ein Ganzes und Abgeschlossenes ist, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt stillschweigend oder ausdrücklich erklärten Ansichten, die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte Zeit sey.

Man unterscheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: geschichtliche und vorgeschichtliche Zeit, und scheint auf diese Art einen Unterschied zu setzen. Aber die Frage ist, ob dieser Unterschied ein mehr

als bloß zufälliger, ob beide Zeiten wesentlich verschiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieselbe Zeit sind, wobei also die vorgeschichtliche der geschichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dieß könnte sie nur, wenn sie eine innerlich andere und verschiedene von dieser wäre. Aber ist nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeschichtlichen Zeit wirklich etwas anderes als in der geschichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterschied ist bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geschichtlichen etwas wissen, von der vorgeschichtlichen nichts wissen; letztere ist nicht eigentlich die vorgeschichtliche, sondern bloß die vorhistorische. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den Mangel oder das Vorhandenseyn schriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und sichere Weise unterrichten? Gibt es doch selbst innerhalb der historisch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und selbst darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler historischer Werth zukomme, ist man nicht einerlei Meinung. Einige weigern sich, die mosaischen Bücher als historische Urkunden gelten zu lassen, während sie den ältesten Geschichtschreibern der Griechen, z. B. dem Herodotos, historisches Ansehn zuerkennen, andere auch diese nicht für vollgültig erachten, sondern mit D. Hume sagen: das erste Blatt des Thukydides sey das erste Blatt der wahren Historie. Eine wesentlich, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern Inhalt hätte als die geschichtliche. Aber welchen Unterschied könnte man zwischen beiden in dieser Hinsicht aufstellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit unbedeutend seyen, die der geschichtlichen aber bedeutend. Dieß würde ohngefähr auch daraus hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erste Zeit des Menschengeschlechts als die Kindheit derselben angesehen wird. Allerdings auch die kleinen Begegnisse der Kindheit eines historischen Individuums werden der Vergessenheit übergeben. Die geschichtliche finge demnach mit den bedeutenden Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was

unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Hiſtorie unzugängliche Gebiet, in dem ſich die letzten Quellen aller Geſchichte verlieren, uns gerade die bedeutendſten, weil für die ganze Folge entſcheidenden und beſtimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwiſchen der geſchichtlichen und vorgeſchichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterſchied iſt, ſo iſt es auch unmöglich, eine feſte Grenze zwiſchen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu ſagen, wo die hiſtoriſche Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der Allgemeinen Geſchichte ſind in ſichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem ſie anfangen ſollen. Natürlich; denn die geſchichtliche Zeit hat für ſie eigentlich keinen Anfang, ſondern geht im Grunde und der Sache nach ins völlig Unbeſtimmte zurück, es iſt überall nur einerlei nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem ſolchen Unbeſchloſſenen, Unbeendeten kann ſich die Vernunft nicht erkennen; demnach ſind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philoſophie der Geſchichte. Es fehlt am Beſten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z. B. in der erſten Periode der Geſchichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrſcht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geſchichte — ein Verfahren, in das gerade derjenige philoſophiſche Schriftſteller, der es am lauteſten getadelt hatte, ſowie er ſelbſt ans Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlaſſen blieb, auf die gröblichſte Weiſe verfiel — mit allem dergleichen iſt nichts gethan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenſtand gerichteten Unterſuchungen hat indeß auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Geſtalt, oder vielmehr überhaupt erſt eine Geſtalt gewonnen. Es iſt nicht mehr eine grenzenloſe Zeit, in die ſich die Vergangenheit verliert, es ſind wirklich und innerlich voneinander verſchiedene Zeiten, in die ſich für uns die Geſchichte abſetzt und gliedert. Wie? dieß mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geſchichtliche Zeit beſtimmt worden als die Zeit der

vollbrachten Trennung der Völker (wie sie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieses sich erklärt und entschieden hat), so ist — auch bloß äußerlich betrachtet — der Inhalt der vorgeschichtlichen ein anderer als der der geschichtlichen Zeit. Jene ist die Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Uebergangs zur Trennung. Aber diese Krisis ist selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der wahre Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit ist die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der Mythologie überhaupt, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr Werden, d. h. ihr eigenes geschichtliches Daseyn erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. Ein umgekehrter Euemerismus ist die richtige Ansicht. Nicht wie Euemeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich der Proceß, durch den sie entsteht — dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Geräusch der späteren Zeit so stumm, so arm und leer an Ereignissen scheinende Zeit erfüllt war, so ist zu antworten: diese Zeit war erfüllt von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseyns, welche die Entstehung der mythologischen Systeme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war.

Demgemäß sind die geschichtliche und die vorgeschichtliche Zeit nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit, sie sind zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es ist zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß in der vorgeschichtlichen das Bewußtseyn der Menschheit einer innern Nothwendigkeit, einem Proceß unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt, während jedes Volk, das durch innere Entscheidung zum Volk geworden, durch dieselbe Krisis auch aus dem Proceß als solchem gesetzt und frei von ihm nun jener Folge von

Thaten und Handlungen ſich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter ſie zu hiſtoriſchen macht.

Die geſchichtliche Zeit ſetzt ſich alſo nicht in die vorgeſchichtliche fort, ſondern iſt durch dieſe als eine völlig andere vielmehr abgeſchnitten und begrenzt. Wir nennen ſie eine völlig andere, nicht daß ſie im weiteſten Sinn nicht auch eine geſchichtliche wäre, denn auch in ihr geſchieht Großes, und ſie iſt voll von Ereigniſſen, nur einer ganz andern Art, und die unter einem ganz andern Geſetz ſtehen. In dieſem Sinn haben wir ſie die relativ vorgeſchichtliche genannt.

Dieſe Zeit aber, von welcher die geſchichtliche abgeſchloſſen und begrenzt iſt, iſt ſelbſt auch wieder eine beſtimmte, und alſo auch ihrerſeits durch eine andere begrenzt. Dieſe andere oder vielmehr dritte Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geſchichtliche, alſo nur die abſolut vorgeſchichtliche ſeyn, die Zeit der vollkommenen geſchichtlichen Unbeweglichkeit. Sie iſt die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menſchheit, die, weil ſie gegen die folgende ſich nur als Moment, als reiner Ausgangspunkt verhält, inwiefern nämlich in ihr ſelbſt keine wahre Succeſſion von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern iſt, ſelbſt nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es iſt in ihr, ſagte ich, keine wahre Succeſſion von Zeiten: damit iſt nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorfalle, wie ein gutmüthiger Mann ſich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menſchen legten ſich ſchlafen und ſtanden wieder auf, freieten und ließen ſich freien, wurden geboren und ſtarben. Aber darin iſt kein Fortgang und alſo keine Geſchichte, wie das Individuum, in deſſen Leben geſtern wie heute, heute wie geſtern iſt, deſſen Daſeyn ein immer ſich wiederholender Cirkel gleichförmiger Abwechslung iſt, keine Geſchichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verſchwinden und das Ganze in dem Zuſtand zurücklaſſen, in dem es zuvor war. Aus dieſem Grunde alſo, weil in der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit das Ganze am Ende iſt wie es im Anfang war, weil alſo

in dieſer Zeit ſelbſt keine Folge von Zeiten mehr iſt, weil ſie, auch in dieſem Sinn nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die ſchlechthin identiſche, alſo im Grunde zeitloſe Zeit iſt (vielleicht iſt dieſe Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der älteſten Geſchlechter feſtgehalten); aus dieſem Grunde, ſage ich, bedarf ſie ſelbſt nicht wieder der Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer iſt gleichgültig, kürzer oder länger iſt daſſelbe; mit ihr iſt daher nicht bloß eine Zeit, ſondern die Zeit überhaupt begrenzt, ſie ſelbſt das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Ueber ſie hinaus iſt kein Schritt mehr als in das Uebergeſchichtliche, ſie iſt eine Zeit, aber die ſchon nicht mehr in ſich ſelbſt, die nur im Verhältniß zu dem Folgenden eine Zeit iſt; in ſich ſelbſt iſt ſie keine, weil in ihr kein wahres Vor und Nach, weil ſie eine Art Ewigkeit iſt, wie auch der hebräiſche Ausdruck (olam), der für ſie in der Geneſis gebraucht iſt, andeutet.

Es iſt alſo nicht mehr eine wilde, unorganiſche, grenzenloſe Zeit, in die uns die Geſchichte verläuft; es iſt ein Organismus, es iſt ein Syſtem von Zeiten, in das ſich uns die Geſchichte unſeres Geſchlechtes einſchließt; jedes Glied dieſes Ganzen iſt eine eigene ſelbſtändige Zeit, die durch eine nicht bloß vorhergegangene, ſondern durch eine von ihr abgeſetzte und weſentlich verſchiedne begrenzt iſt, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil ſie eine relative Ewigkeit iſt. Dieſe Glieder ſind:

absolut-vorgeſchichtliche,
relativ-vorgeſchichtliche,
geſchichtliche Zeit.

Man kann Geſchichte und Hiſtorie unterſcheiden, jene iſt die Folge der Ereigniſſe und Begebenheiten ſelbſt, dieſe die Kunde derſelben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geſchichte weiter iſt, als der Begriff der Hiſtorie. Inſoferne ließe ſich ſtatt abſolut-vorgeſchichtliche einfach ſagen vorgeſchichtliche, ſtatt relativ-vorgeſchichtliche vorhiſtoriſche Zeit, und die Folge wäre alsdann dieſe:

a) vorgeſchichtliche,
b) vorhiſtoriſche,
c) hiſtoriſche Zeit.

Nur müßte man ſich hüten zu denken, es ſey zwiſchen den beiden letzten nur der zufällige Unterſchied, der in dem Worte liegt, daß man von dieſer Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geſchichtlichen Zeit iſt aller Willkür Thür und Thor geöffnet, Wahres von Falſchem, Einſicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterſcheiden. Beiſpiele dafür ließen ſich in der von uns beendeten Unterſuchung ſelbſt genug aufzeigen. Hermann z. B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menſchen ſelbſt erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Werth darauf, daß dieß nicht habe ſo ſeyn können. Derſelbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr ſelbſt an, daß ein ſolcher Theismus einige Jahrtauſende ſpäter allerdings erfunden worden, es fehlte alſo nach ſeiner Meinung nur an der Zeit für eine ſolche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderſelbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeſchichte in Folge geologiſcher Forſchungen (die er indeß wahrſcheinlicher aus Pfarrer Ballenſtädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen ſey, ebenſo durch die Alterthumsforſchung die Menſchengeſchichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbeſtimmt früher Aeonen bereichert zu ſehen[1]. Wer aber über eine ſo ſchöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann ſich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt ſonſt zuzuſchreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte alſo keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitsſyſtem annähme, von dem den wenigen Ueberlebenden eines früheren Menſchengeſchlechts, das von einer jener Kataſtrophen, die ſich nach Hermanns Meinung in der Erdgeſchichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorſteht[2], ereilt, großentheils mit ſammt

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 67.
[2] Dissert. de Mythol. Graec. p. X. vom Erdballe: „in quo, senescente

ſeinem Wiſſen begraben worden wäre, nur Trümmer und ſinnloſe Bruchſtücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie beſtünde. Iſt es wahrer Wiſſenſchaft eigen und geziemend, alles ſoviel möglich mit beſtimmten Grenzen zu umfangen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuſchließen, iſt dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuſchließen; ſind es nur barbariſche Völker, die ſich darin gefallen, Jahrtauſende auf Jahrtauſende zu häufen, und kann es ebenſo nur eine barbariſche Philoſophie ſeyn, die ſich beſtrebt, der Geſchichte eine Ausdehnung ins Grenzenloſe zu bewahren, ſo kann es dem wahre Wiſſenſchaft Liebenden nur erwünſcht ſeyn, einen ſo beſtimmten terminus a quo, einen ſolchen jeden weiteren Rückgang abſchneidenden Begriff aufgeſtellt zu ſehen, wie der unſerer ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit iſt.

Nimmt man Geſchichte im weiteſten Sinn, ſo iſt die Philoſophie der Mythologie ſelbſt der erſte, alſo nothwendigſte und unumgänglichſte Theil einer Philoſophie der Geſchichte. Es hilft nichts zu ſagen, die Mythen enthalten keine Geſchichte; als einſt wirklich geweſene und entſtandene ſind ſie ſelbſt der Inhalt der älteſten Geſchichte, und muß es doch, wenn man auch die Philoſophie der Geſchichte auf die geſchichtliche Zeit beſchränken will, als unmöglich erſcheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen ſichern Schritt in ihr zu thun, wenn uns das, was dieſe (die geſchichtliche Zeit) als Vergangenheit von ſich ſelbſt ſetzt, völlig verſchloſſen bleibt. Eine Philoſophie der Geſchichte, die der Geſchichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloſes ſeyn und verdient den Namen der Philoſophie nicht. Was nun aber von der Geſchichte im Ganzen gilt, muß ebenſo von jeder beſondern geſchichtlichen Forſchung gelten.

In welcher Abſicht immer unſere Unterſuchungen bis in die Urzeiten unſeres Geſchlechts zurückgehen, ſey es um die Anfänge deſſelben überhaupt, ſey es die erſten Anfänge der Religion und der bürgerlichen

jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus perituram, inani labore consectamur.“

Geſellſchaft oder der Wiſſenſchaften und der Künſte zu erforſchen, immer ſtoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen χρόνος ἄδηλος, der nur noch von der Mythologie eingenommen iſt. Längſt mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wiſſenſchaften die dringendſte Forderung ſeyn, daß dieſe Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menſchengeſchlechts betreffenden Fragen doch der Philoſophie nicht entrathen kann, hat auf alle Forſchungen dieſer Art eine ſeichte und ſchlechte Philoſophie der Geſchichte ſtillſchweigend einen nur deſto beſtimmteren Einfluß geübt. Man erkennt dieſen Einfluß an gewiſſen Axiomen, welche überall und beſtändig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgeſetzt werden. Eines dieſer Axiome iſt, daß alle menſchliche Wiſſenſchaft, Kunſt und Bildung von den armſeligſten Anfängen habe ausgehen müſſen. Dieſem gemäß ſtellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geſchichtsforſcher bei Gelegenheit der unterirdiſchen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: „Schon die nackten Buſchhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indiſchen reichgeſchmückten Tempeln, welche Stufen"! „und doch, ſetzt der gelehrte Geſchichtsforſcher hinzu, muß die Kunſt auch dieſe betreten haben"[1]. Nach dieſer Anſicht aber wäre vielmehr eine ägyptiſche, eine indiſche, eine griechiſche Kunſt nie und zu keiner Zeit möglich geweſen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte ſich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtauſende hinzuzufügen: es iſt der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunſt von ſolchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu ſolcher Höhe gelangte; und gewiß hätte ſelbſt der erwähnte Geſchichtſchreiber ſich nicht darauf eingelaſſen, die Zeit zu beſtimmen, in welcher die Kunſt einen ſolchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebenſo gut angeben können, wie viel Zeit nöthig ſey, damit etwas aus nichts entſtehe.

[1] Heerens Ideen über Politik und Handel der alten Völker, Th. I. Abth. II, S. 311 Anm.

Man wird uns freilich einwenden, es laſſe ſich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichſam für heilig gehaltenen Grundſatz von dem ſteten Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts anzutaſten. Wo aber ein Fortſchreiten iſt, da iſt ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortſchreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantiſche den Anfang, und das organiſch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erſt nach. Homer iſt von ſolcher Größe, daß keine ſpätere Zeit ihm Aehnliches hervorzubringen im Stande war, dagegen würde auch eine Sophokleiſche Tragödie im homeriſchen Zeitalter eine Unmöglichkeit geweſen ſeyn. Die Zeiten unterſcheiden ſich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger ſogenannter Kultur, ihre Unterſchiede ſind innere, ſind Unterſchiede weſentlich oder qualitativ verſchiedener Principien, die ſich einander folgen, und deren jedes in ſeiner Zeit zur höchſten Ausbildung gelangen kann. Dieſes ganze Syſtem, dem die Geſchichte ſelbſt aufs Klarſte widerſpricht, mit dem ſelbſt ſeine Anhänger doch eigentlich nur in Gedanken ſich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen verſucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Thatſachen, ſondern von einer unvollkommenen Erforſchung und Ergründung derſelben ſich herſchreibenden Meinung, daß der Menſch und die Menſchheit von Anfang an lediglich ſich ſelbſt überlaſſen war, daß ſie blind, sine numine, und dem ſchnödeſten Zufall preisgegeben, gleichſam tappend, ihren Weg geſucht habe. Dieß iſt, kann man ſagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes numen, in der göttlichen Offenbarung ſuchen, befinden ſich theils in entſchiedener Minorität, theils können ſie jenes Leitende nur für einen ſehr kleinen Theil des Menſchengeſchlechts nachweiſen; und merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeiſter ſeiner Tempel bei den Phönikiern ſuchen mußte. Aber wodurch wurden dieſe andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, ſich in das völlig Sinnloſe zu verlieren, wodurch zu der Größe gehoben, die wir ihren Conceptionen nicht abſprechen können? War es nicht bloßer Zufall, der die Babylonier, Phönikier, Aegypter den Weg zu ihren kunſtreichen

und zum Theil erſtaunenswerthen Bauten finden ließ, ſo mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, etwas anderes, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten Religion ſteht in dem Heidenthum nicht eine bloße Negation, ſondern ein Poſitives anderer Art entgegen. Dieſes Andere und doch Analoge war eben der mythologiſche Proceß. Es ſind poſitive, wirkliche Mächte, die in dieſem walten. Auch dieſer Proceß iſt eine Quelle von Eingebungen, und nur aus ſolchen Inſpirationen laſſen ſich die zum Theil ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indiſchen und ägyptiſchen Monumente entſtehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieſelbe Gewalt, die nach innen die zum Theil koloſſalen Vorſtellungen der Mythologie erſchuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßſtäbe der ſpäteren Zeit überſteigenden Unternehmungen in der Kunſt hervor. Die Gewalt, die das menſchliche Bewußtſeyn in den mythologiſchen Vorſtellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erſte Lehrmeiſterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunſt, auch die Macht, welche die Menſchheit über die untergeordneten, logiſch allerdings vorauszudenkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinwegheb, und die noch den ſpäteren Erzeugniſſen des Alterthums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn ſolange wenigſtens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtſeyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem ſich das Alterthum von ſelbſt befand, wird es immer gerathen ſeyn, ſich an das zu halten, was Gefühl und feiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu ſchöpfen weiß. Man ſpricht zwar, wie von chriſtlicher Philoſophie, ſo auch von chriſtlicher Kunſt. Aber Kunſt iſt überall Kunſt und als ſolche ihrer Natur nach und urſprünglich weltlich und heidniſch, und hat daher auch im Chriſtenthum nicht das Particulare deſſelben, ſondern jenes Univerſelle, d. h. das in ihm aufzuſuchen was ſeinen Zuſammenhang mit dem Heidenthum ausmacht. Einſtweilen iſt es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunſt aus den Gegenſtänden, welche die Offenbarung ihr darbietet, ſolche erwählt, die über das beſchränkt Chriſtliche hinausgehen, Ereigniſſe, wie die Sprachenverwirrung, die

Entſtehung der Völker, die Zerſtörung Jeruſalems und andere, in denen nicht erſt der Künſtler den großen allgemeinen Zuſammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei dieſem Gegenſtand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philoſophie der Mythologie, wie ſie einen nothwendigen Bezug auf die Philoſophie der Geſchichte hat, ſo auch für die Philoſophie der Kunſt eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für dieſe unerläßlich, es wird ſogar eine ihrer erſten Aufgaben ſeyn, ſich mit den Gegenſtänden der künſtleriſchen und dichteriſchen Darſtellungen zu beſchäftigen. Hier wird es unvermeidlich ſeyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunſt vorausgehende, urſprünglich, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poeſie gleichſam zu fordern. Etwas aber, das ſich als eine ſolche urſprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poeſie vorausgehende Ideenerzeugung anſehen läßt, findet ſich eben nur in der Mythologie. Wenn es unſtatthaft iſt, ſie ſelbſt aus Dicht-Kunſt entſtehen zu laſſen, ſo iſt es darum nicht weniger offenbar, daß ſie ſich zu allen ſpäteren freien Hervorbringungen als eine ſolche urſprüngliche Poeſie verhält. In jeder umfaſſenden Philoſophie der Kunſt wird daher ein Hauptabſchnitt die Natur und Bedeutung, inſoweit auch die Entſtehung der Mythologie erörtern müſſen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philoſophie der Kunſt[1] ein ſolches Kapitel in ſie aufgenommen hatte, deſſen Ideen in den ſpäteren Unterſuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden. Unſtreitig ſteht unter den Urſachen, durch welche die griechiſche Kunſt ſo außerordentlich begünſtigt war, die Beſchaffenheit der ihr eigenthümlichen, alſo beſonders der durch ihre Mythologie gegebenen Gegenſtände oben an, die einerſeits einer höheren Geſchichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieſer bloß zufälligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter ſeine Geſtalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem inneren weſentlichen und bleibenden Bezug zur Natur ſtanden. Was vom Standpunkt der

[1] Dieſe Vorträge vom J. 1803 ſind vollſtändig im handſchriftlichen Nachlaß vorhanden. D. H.

Kunſt ſtets empfunden worden, die Nothwendigkeit wirklicher Weſen, die zugleich Principien, allgemeine und ewige Begriffe — nicht bloß bedeuten, ſondern ſind, davon hat die Philoſophie erſt die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidenthum iſt uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverſtandenen Chriſtenthum iſt zu der angedeuteten Kunſthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer chriſtlichen Kunſt zu reden, wenigſtens unter den Inſpirationen der einſeitig romantiſchen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben davon ab, von dem verſtandenen Chriſtenthum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wiſſend oder unwiſſend alles dahin?

Jedes Kunſtwerk ſteht um ſo höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewiſſen Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz erweckt, aber nur der ewige und nothwendige Inhalt hebt auch gewiſſermaßen die Zufälligkeit des Kunſtwerks auf. Je mehr die an ſich poetiſchen Gegenſtände verſchwinden, deſto zufälliger wird auch die Poeſie ſelbſt; keiner Nothwendigkeit ſich bewußt, hat ſie um ſo mehr das Beſtreben, durch endloſes Produciren ihre Zufälligkeit zu verbergen, ſich den Schein von Nothwendigkeit zu geben. Den Eindruck der Zufälligkeit können wir auch bei den anſpruchsvollſten Werken unſerer Zeit nicht überwinden, während in den Werken des griechiſchen Alterthums nicht bloß die Nothwendigkeit, Wahrheit und Realität des Gegenſtandes, ſondern ebenſo die Nothwendigkeit, alſo die Wahrheit und Realität der Production ſich ausſpricht. Man kann bei dieſen nicht, wie bei ſo manchen Werken einer ſpäteren Kunſt, fragen: Warum, wozu iſt es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer ſolchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben beſonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie geſagt, von ſelbſt die Tendenz, als ein Nothwendiges zu erſcheinen, und darum die Neigung, ſich ins Ungemeſſene und Grenzenloſe zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poeſie, die von niemand gefördert wird, ein ſolches wahrhaft end- und zielloſes Produciren wahrnehmen können[1].

[1] Kunſtrichter ſetzten Platen herab wegen ſeines, wie ſie es nannten, kärglichen

Byron ſucht jene höhere, an ſich poetiſche Welt, er ſucht zum Theil mit Gewalt in ſie einzudringen, aber der Skepticismus einer troſtloſen Zeit, der auch ſein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Geſtalten faſſen.

Schriftſteller von Geiſt und Wiſſen haben den Gegenſatz des Alterthums und der neueren Zeit ſchon längſt hervorgehoben, aber mehr, um die ſogenannte romantiſche Poeſie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber keine bloße Redensart iſt, von dem Alterthum als einer eigenen Welt zu ſprechen, ſo wird man ihm auch ein eigenes Princip zugeſtehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müſſen, anzuerkennen, daß das räthſelvolle Alterthum, und zwar je höher wir in daſſelbe hinaufſteigen deſto beſtimmter, einem andern Geſetz und andern Mächten unterthan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrſcht wird. Eine Pſychologie, die bloß von den Verhältniſſen der Gegenwart hergenommen iſt und vielleicht ſelbſt dieſer nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, iſt ſo wenig gemacht, Erſcheinungen und Ereigniſſe der Vorzeit zu erklären, als ſich die mechaniſchen Geſetze, die in der einmal gewordenen und erſtarrten Natur gelten, auf die Zeit des urſprünglichen Werdens und des erſten lebendigen Entſtehens übertragen laſſen. Das Kürzeſte freilich, dieſe Erſcheinungen als bloße Mythen ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweiſen, ſich an den begründetſten Thatſachen, zumal des religiöſen Lebens der Alten, mit ſeichten Hypotheſen vorbeizuſchleichen.

Der theogoniſche Proceß, in den ſich die Menſchheit mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn verwickelt, iſt weſentlich ein religiöſer Proceß. Iſt die ermittelte Thatſache von dieſer Seite vorzüglich wichtig für die Geſchichte der Religion, ſo kann ſie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die Philoſophie der Religion.

Es iſt eine ſchöne Eigenthümlichkeit der Deutſchen, daß ſie ſich ſo

Producirens. Sie wußten nicht und werden nie wiſſen, was in ihm war, deſſen Lebensfaden ſo früh zerriß, deſſen Andenken ich gern, nicht wiſſend, ob mir ſelbſt noch Zeit zu Ausführlicherem gegönnt iſt, einſtweilen wenigſtens dieſe Zeilen widme.

eifrig und anhaltend um dieſe Wiſſenſchaft bemüht haben; iſt dieſelbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht ſogar weniger ſicher als manche andere, ſo möchte dieß, abgeſehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wiſſenſchaft ſo viele Dilettanten gibt, alſo auch in keiner ſo leicht gepfuſcht wird, als in der Religionswiſſenſchaft, zum Theil davon herkommen, daß ſie ſich ſtets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philoſophie gehalten, deren Bewegungen ſie unſelbſtſtändig in ſich wiederholte, indeß es ihr wohl möglich geweſen wäre, einen von der Philoſophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und ſo ſelbſt erweiternd auf dieſe zurückzuwirken.

Eine ſolche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben ſeyn durch das Reſultat unſerer Unterſuchung über Mythologie, in der eine von Philoſophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewieſen worden. Denn angenommen, daß es ſeine Richtigkeit hätte mit einem Ausſpruch G. Hermanns, den wir als einen klar und entſchieden ſich ausſprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung ſich herſchreibend, oder die ſogenannte natürliche, welche aber nur philoſophiſche ſey, ein Ausſpruch, deſſen Meinung iſt, daß es nur philoſophiſche Religion gebe: ſo wüßten wir in der That nicht, wie ſich Religionsphiloſophie als beſondere Wiſſenſchaft (die ſie doch ſeyn ſoll) unterſcheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philoſophiſche Religion wäre unſtreitig ſchon durch die Allgemeine Philoſophie geſorgt, und der Religionsphiloſophie, wenn ſie nicht auf jeden objectiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Theil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philoſophie in ſich zu wiederholen.

Jenem Ausſpruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie ſelbſt von einer Philoſophie auszugehen, in Folge bloß geſchichtlich begründeter Schlüſſe, gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengeſtellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologiſche Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbeſondere gezeigt, daß ſie ſelbſt der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine ſolche annimmt) vorausgeht, ja dieſe ſelbſt erſt vermittelt, demnach

unwiderſprechlich die erſte Form iſt, in der Religion überhaupt exiſtirt, für eine gewiſſe Zeit die allgemeine Religion, die Religion des Menſchengeſchlechts iſt, gegen welche die Offenbarung, ſo früh ſie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erſcheinung iſt, beſchränkt auf ein beſonderes Geſchlecht, und Jahrtauſende lang einem ſchwach glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerſtehende Verfinſterung zu durchbrechen. Wir haben ſodann ferner dargethan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, inſofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menſchengeſchlechts, nur begreiflich iſt aus dem natürlich Gott-Setzenden des Bewußtſeyns, das aus dieſem Verhältniß nicht heraustreten kann, ohne einem nothwendigen Proceß anheimzufallen, durch den es in die urſprüngliche Stellung zurückgeführt wird. Als entſtanden aus einem ſolchen Verhältniß kann die Mythologie nur die natürlich ſich erzeugende Religion ſeyn, und ſollte darum auch allein die natürliche genannt werden, nicht aber ſollte die rationale oder philoſophiſche dieſen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geſchehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegenzuſetzen wußte.

Dieſe Beſtimmung der mythologiſchen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt ſo allgemein geſagt wird: die Mythologie ſey die Naturreligion, womit die meiſten nur ſagen wollen: ſie ſey die Religion des Menſchen, der ſich nicht über das Geſchöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verſtehen unter Naturreligion ſogar nur die erſte Stufe der mythologiſchen, die nämlich, wo, wie ſie ſagen, der Begriff der Religion, alſo Gott als der Gegenſtand dieſes Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in ſie verſenkt ſey. Was dieſe Erklärung betrifft, ſo haben wir bei Gelegenheit der notitia insita gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als nothwendig vorgeſtellten Verwirklichung eines Begriffs entſtehen konnte, da ſie vielmehr auf einem wirklichen, realen Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menſchlichen Denken unabhängiger Proceß

entſtehen kann, der in Folge dieſes Urſprungs ein der Menſchheit natürlicher zu nennen iſt. In dieſem Sinn alſo iſt uns die mythologiſche die natürliche Religion.

Wir könnten ſie ebenſowohl die wild wachſende nennen, wie der große Apoſtel der Heiden das Heidenthum den wilden Oelbaum nennt[1], das Judenthum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die wilde Religion, in dem Sinn, wie man im Deutſchen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Thatſache aber iſt iſolirt; jede neu enthüllte läßt andere ſchon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erſcheinen. Kein wahrer Anfang iſt ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von ſelbſt und ſchon des Gegenſatzes wegen die geoffenbarte nach ſich. So haben wir es auch früher bereits gefunden. Die blindentſtehende Religion kann vorausſetzungslos ſeyn, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Abſicht iſt, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle ſeyn. Hat man die mythologiſche als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müſſen, ſo wird man daſſelbe in Bezug auf die geoffenbarte zu thun um ſo weniger ſich weigern können, als die Annahme bei dieſer jedenfalls ſchon eine vermittelte iſt; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht ſie wenigſtens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, ſo wird ſie durch das Verhältniß zur natürlichen ſelbſt gewiſſermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erſcheinen kann.

Mit Vorausſetzung der natürlichen ändert ſich alſo die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; ſie iſt nicht mehr die einzige von Vernunft und Philoſophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott begreift, Rationalismus, ſo ſteht dieſem nicht zuerſt die geoffenbarte, ſondern die natürliche entgegen.

[1] Röm. 11.

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zuſammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig beſtimmt werden, ſolange einer fehlt oder nicht richtig beſtimmt iſt. Die geoffenbarte Religion iſt in der geſchichtlichen Folge erſt die zweite, alſo bereits vermittelte Form der realen, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Dieſe Unabhängigkeit hat ſie mit der natürlichen gemein, ihre Differenz von der philoſophiſchen iſt daher nur ihre generiſche, nicht wie man bisher angenommen ihre ſpecifiſche; kein Begriff aber kann nach ſeiner bloß generiſchen Differenz vollkommen beſtimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen iſt gemein, nicht durch Wiſſenſchaft, ſondern durch einen realen Vorgang entſtanden zu ſeyn; ihr ſpecifiſcher Unterſchied iſt das Natürliche des Hergangs in der einen, das Uebernatürliche in der andern. Dieſes Uebernatürliche wird aber durch ſeine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptſache iſt, daß es nicht in der bloßen Vorſtellung beſtehe. Nun gibt ſich das Chriſtenthum ſelbſt für Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht deſſen geſchätzt, wovon ſie befreit. Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, ſo könnte auch das Chriſtenthum nichts Wirkliches ſeyn. Umgekehrt, iſt der Proceß, dem der Menſch in Folge ſeines Heraustretens aus dem urſprünglichen Verhältniß unterworfen worden, iſt der mythologiſche Proceß nicht etwas bloß Vorgeſtelltes, ſondern etwas das ſich wirklich ereignet, ſo kann es auch nicht durch etwas was bloß in der Vorſtellung iſt, durch eine Lehre, es kann nur durch einen wirklichen Vorgang, durch eine von menſchlicher Vorſtellung unabhängige, ja ſie übertreffende That aufgehoben werden; denn dem Proceß kann nur That entgegenſtehen; und dieſe That wird der Inhalt des Chriſtenthums ſeyn.

Den chriſtlichen Theologen hat ſich ihre ganze Wiſſenſchaft faſt in die ſogenannte Apologetik aufgelöst, mit der ſie aber noch nie zu Stande gekommen, und die ſie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß ſie den Punkt nicht gefunden, wo ſich in unſerer Zeit der Hebel mit Erfolg anſetzen ließe. Dieſer Punkt kann nur in der Vorausſetzung aller Offenbarung, der blind entſtandenen Religion liegen. Aber auch wenn

ſie ganz darauf verzichteten, von der kleinmüthigen Defenſive, auf die ſie zurückgeworfen ſind, wieder zur aggreſſiven Vertheidigung überzugehen, würde die Vertheidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn ſie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Vorausſetzungen in der natürlichen Religion hat. Den Stoff, in dem ſie ſich auswirkt, ſchafft ſie ſich nicht, ſie findet ihn unabhängig von ſich vor. Ihre formelle Bedeutung iſt, Ueberwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu ſeyn; aber eben darum hat ſie dieſe in ſich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in ſich hat. Für unfromm oder unchriſtlich wird die Behauptung dieſer materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entſchieden ebendieſelbe gerade von der rechtgläubigſten Anſicht ehemals anerkannt worden. War es verſtattet, im Heidenthum Entſtellungen geoffenbarter Wahrheiten zu ſehen, ſo kann es unmöglich verwehrt ſeyn, umgekehrt in dem Chriſtenthum das zurechtgeſtellte Heidenthum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Chriſtenthum ſolchen, die nur von Vernunftreligion wiſſen wollen, als heidniſches Element erſchienen iſt, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d. h. vernunftmäßigen Chriſtenthum ausgemerzt werden ſollte? Zeigte ſich doch die Verwandtſchaft ſchon in dem gemeinſchaftlichen äußeren Schickſal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterſcheidung von Form und Inhalt, von Weſentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationaliſiren, d. h. auf einen vernünftigen oder den meiſten vernünftig ſcheinenden Sinn zurückzubringen ſuchte. Aber eben mit dem ausgeſtoßenen Heidniſchen wäre auch alle Realität aus dem Chriſtenthum hinweggenommen. Das Letzte iſt allerdings das Verhältniß zum Vater und Anbetung deſſelben im Geiſt und in der Wahrheit, in dieſem Reſultat verſchwindet alles Heidniſche, d. h. alles was nicht im Verhältniß zu Gott in ſeiner Wahrheit iſt; aber dieſes Reſultat hat ohne ſeine Vorausſetzungen ſelbſt keine empiriſche Wahrheit. Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, ſagt Chriſtus, aber er ſetzt hinzu: Ich bin der Weg, und: Niemand kommt zum Vater als durch mich.

Laſſen wir endlich noch einen allgemeinen Grundſatz entſcheiden.

Dieſer iſt, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verſchieden ſeyn kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, ſo kann dem letzten Inhalt nach zwiſchen beiden keine Verſchiedenheit ſeyn; beide müſſen dieſelben Elemente enthalten, nur ihre Bedeutung wird eine andere ſeyn in dieſer, eine andere in jener, und da der Unterſchied beider nur iſt, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich geſetzte Religion iſt, ſo werden dieſelben Principien, die in jener bloß natürliche ſind, in dieſer die Bedeutung göttlicher annehmen. Ohne Präexiſtenz iſt Chriſtus nicht Chriſtus. Er exiſtirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Perſönlichkeit erſchien. Er war in der Welt (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν), können wir auch in dieſer Beziehung von ihm ſagen. Er war kosmiſche Potenz, wenn auch für ſich ſelbſt nicht ohne Gott, wie der Apoſtel zu ehemaligen Heiden ſagt: ihr wart ohne Gott (ihr hattet kein unmittelbares Verhältniß zu Gott), ihr wart in der Welt (in dem was nicht Gott iſt, im Reich der kosmiſchen Mächte)[1]. Denn dieſelben Potenzen, in deren Einheit Gott Iſt und ſich offenbart — eben dieſe in ihrer Disjunction und im Proceß ſind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach ſeiner Gottheit, alſo nicht nach ſeiner Wahrheit iſt. Denn in ſeinem göttlichen Selbſt iſt er Einer nnd kann weder Mehrere ſeyn noch in einen Proceß eingehen. Es kommt die Zeit, ſagt Chriſtus in der früher ſchon angeführten Stelle, und iſt ſchon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geiſt und in der Wahrheit; alſo bis zu dieſer Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiſte an, der Zugang zu ihm in ſeiner Wahrheit wurde beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren[2]; denen die unter dem Geſetz der Offenbarung ebenſowohl als denen die unter dem bloß natürlichen Geſetz ſtanden; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtſeyn von dem Gott im

[1] Eph. 2, 12. Wenn ἐν τῷ κόσμῳ nichts für ſich bedeutet, ſo iſt es der leerſte Zuſatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Chriſten in der Welt ſind.

[2] Eph. 2, 17. 18.

Geiſt abgehalten war, und daß Chriſtus in ſeiner Erſcheinung eben darum das Ende der Offenbarung iſt, weil er dieſes Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel alſo über das Verhältniß der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Iſt nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, ſo begreifen Sie von ſelbſt, daß für die philoſophiſche Religion in dieſer geſchichtlichen Folge keine Stelle als erſt die dritte übrig bleibt. Was müßte dieſe ſeyn? Wenden wir den ſchon ausgeſprochenen Grundſatz auch auf ſie an, kann wirkliche Religion von wirklicher weſentlich und dem Inhalte nach nicht verſchieden ſeyn, ſo könnte die philoſophiſche wirklich Religion nur ſeyn, wenn ſie die Factoren der wirklichen Religion, wie ſie in der natürlichen und geoffenbarten Religion ſind, nicht weniger als dieſe in ſich hätte: nur in der Art, wie ſie dieſelben enthielte, könnte ihr Unterſchied von jener liegen, und dieſer Unterſchied würde ferner kein anderer ſeyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verſtandene wären. Die philoſophiſche Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu ſeyn, würde alſo durch eben dieſe Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als ſolche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun ſehen Sie wohl: gerade eine ſolche philoſophiſche Religion wäre uns nöthig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen ſehen, auch als möglich, und demnach philoſophiſch zu begreifen, und ſo zu einer Philoſophie der Mythologie zu gelangen. Aber dieſe philoſophiſche Religion exiſtirt nicht, und wenn ſie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugniß und der höchſte Ausdruck der vollendeten Philoſophie ſelbſt ſeyn könnte, ſo dürfen wir wohl fragen, wo die Philoſophie ſich finde, die im Stande wäre, begreiflich zu machen, d. h. als möglich darzuthun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten — ein reales Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, während die Philoſophie nur von Vernunftreligion und nur von

einem rationalen Verhältniß zu Gott weiß und alle religiöse Entwickelung nur als eine Entwickelung in der Idee ansieht, wohin auch Hermanns Ausspruch gehört: daß es nur philosophische Religion gebe. Wir geben diese Bemerkung über das Verhältniß unserer Ansicht zu der geltenden Philosophie zu, aber wir können in dieser keinen entscheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unserer früheren Entwickelung oder die Wahrheit ihres Resultats erkennen. Denn wir sind bei dieser ganzen Untersuchung von keiner vorgefaßten Ansicht, am wenigsten von einer Philosophie ausgegangen, das Ergebniß ist daher ein unabhängig von aller Philosophie gefundenes und feststehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder sie findet. Nicht Philosophie war uns der Maßstab, nach dem wir die sich darbietenden Ansichten verwarfen oder annahmen. Jede Erklärungsweise, auch die von aller Philosophie entfernteste, war uns willkommen, wenn sie nur wirklich erklärte. Nur stufenweise, in Folge einer für jeden offen daliegenden, rein geschichtlichen Entwicklung, erreichten wir unser Resultat, indem wir voraussetzten, es werde auch für diesen Gegenstand gelten, was Baco in Bezug auf die Philosophie gezeigt hatte: durch successive Ausschließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zu Grunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falschen, werde das Wahre endlich auf einen so engen Raum eingeschlossen, daß man gewissermaßen genöthigt sey, es zu erkennen und es auszusprechen. Nicht sowohl demnach eklektisch, als auf dem Wege einer fortschreitenden, alles geschichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik, sind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur diese Ansicht der Mythologie übrig blieb, welche philosophisch zu begreifen jetzt erst unsere Aufgabe seyn wird.

Aber allerdings — bei der Abhängigkeit, in welcher die meisten von ihren philosophischen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt stehen, ist zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philosophie Gründe finden, sich die ausgesprochene Ansicht nicht gefallen zu lassen. Dieß berechtigt sie nicht, ihr unmittelbar zu widersprechen, denn diese Ansicht ist ja selbst bloßes Resultat; wollen sie widersprechen, so müssen sie in den früheren Schlüssen etwas finden, das einen Widerspruch

begründet, und auch dieſes dürfte keine bloße Nebenſache, irgend eine Einzelheit ſeyn (denn wie leicht iſt da, wo ſo vieles und Verſchiedenes berührt ſeyn will, in einem ſolchen zu fehlen), es müßte etwas ſeyn, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unſerer Schlüſſe aufzulöſen.

Unabhängig von jeder Philoſophie wie unſere Anſicht der Mythologie iſt, kann ihr auch nicht widerſprochen werden, weil ſie ſich mit irgend einer philoſophiſchen Anſicht (wäre ſie auch die faſt allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philoſophie der Erſcheinung gewachſen iſt, ſo iſt es nicht die einmal daſtehende und unwiderſprechlich erkannte Erſcheinung, die ſich auf das Maß irgend einer gegebenen Philoſophie müßte zurückbringen laſſen, ſondern umgekehrt darf die thatſächlich begründete Anſicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philoſophiſche Wiſſenſchaften wir gezeigt haben, ſich die Kraft zuſchreiben, auch die Philoſophie und das philoſophiſche Bewußtſeyn ſelbſt zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu beſtimmen.

# Zweites Buch.

## Philoſophiſche Einleitung

in die

# Philoſophie der Mythologie

oder

## Darſtellung der reinrationalen Philoſophie.

# Eilfte Vorleſung.

Die philoſophiſche Religion, wie ſie von uns gefordert iſt, *exiſtirt nicht*. Aber ſofern ſie durch ihre Stellung die Beſtimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philoſophie unabhängigen Religionen zu ſeyn, inſofern iſt ſie *Zweck* des Proceſſes von Anfang, alſo das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das ſo wenig als die Philoſophie ſelbſt unmittelbar, ſondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat ſeine Zeit. Die mythologiſche Religion mußte vorausgehen. In der mythologiſchen iſt die blinde, weil in einem nothwendigen Proceß ſich erzeugende, die *unfreie*, die *ungeiſtige* Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum ſelbſt einzudringen beſtimmt iſt (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeſchloſſen), die letzte und höchſte Offenbarung alſo, indem ſie die ungeiſtige Religion innerlich überwindet, das Bewußtſeyn gegen ſie in Freiheit ſetzt, vermittelt auf dieſe Art ſelbſt die *freie* Religion, die Religion des Geiſtes, die, weil es ihre Natur iſt nur mit Freiheit geſucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philoſophiſche ſich vollkommen verwirklichen kann.

Die philoſophiſche Religion iſt demnach durch die geoffenbarte *geſchichtlich* vermittelt. Der mythologiſche Proceß erreicht im helleniſchen Bewußtſeyn ſein Ende und die letzte Kriſis; wir ſahen an dieſem Punkt den erſten Schimmer einer Philoſophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen ſuchte; aber ihr *Grund* wurde damit nicht aufgehoben,

das Reſultat des Proceſſes bleibt im Bewußtſeyn, die vollkommene Befreiung wird von den Myſterien ſelbſt, deren Ausbildung Herodotos Philoſophen (σοφισταῖς) zuſchreibt, in die Zukunft verwieſen. In der mythologiſchen Religion hat ſich das urſprüngliche Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieſer Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch iſt es von der andern ein vorübergehendes, das in ſich ſelbſt die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und ſo erſt ſich ſelbſt verſtändlich werden ſoll. Dieß iſt der tragiſche Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorſtehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Chriſtenthums ſehen. Sokrates, der feindſeliger Abſichten gegen die alten Götter beſchuldigt war, erkennt dieſe für die Gegenwart ſo weit an, daß er den eines Entſchluſſes wegen zweifelhaften Xenophon an das delphiſche Orakel verweist, und ſeinen Schülern befiehlt, nach ſeinem Tode wie für die Geneſung von einer ſchweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Ariſtoteles von allem Ahndungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphyſik: auch der Philoſoph ſey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das ſie enthalten, und er kann es nicht laſſen, von Zeit zu Zeit ſeinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatſache anläßt, der nichts für die Wiſſenſchaft abzugewinnen iſt, erhellt daraus, daß er, deſſen Geiſt alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigſte umfaßt, nie daran gedacht hat, ſeine Unterſuchungen auf religiöſe Thatſachen und Erſcheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Ariſtoteles ebenſo wie die verſchiedenen Staatsverfaſſungen auch die verſchiedenen Religionen der Völker darſtellte, von denen in weite Fernen hin er durch ſeinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsſtriche[1]! Einmal jedoch und

[1] Macrob. Sat. I, 18 in. ſteht: „Aristoteles, qui Theologumena scripsit.

gewiſſermaßen im Höhepunkt ſeiner Metaphyſik läßt er ſeine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (παμπάλαιοι) in Geſtalt des Mythos (ἐν μύθου σχήματι) hinterlaſſen haben, nur das nehme, daß ſie die erſten Subſtanzen (τὰς πρώτας οὐσίας) Götter nennen, das Andere aber, daß ſie die Götter in menſchlicher Geſtalt oder anderen lebenden Weſen ähnlich vorſtellen, nur in Rückſicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, ſo müſſe man das Erſte für göttlich geſagt erklären, und es ſeyen in dieſem Betracht wahrſcheinlicher Weiſe, da jede Kunſt und jede Philoſophie mehr als einmal, ſoweit es jederzeit möglich geweſen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als ſolche Ueberbleibſel (λείψανα) bis auf unſere Zeit gerettet worden [1]. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie ſehen, nicht mehr wenigſtens als in den Meinungen der Philoſophen vor ihm, zu denen er auch den Heſiodos ſtellt [2], mit dem einzigen Unterſchied, daß er dieſen zu den mythiſch Philoſophirenden (μυθικῶς σοφιζομένους) zählt, mit welchen tiefer ſich einzulaſſen nicht lohne, nicht zu den beweiſend zu Werk Gehenden (δι' ἀποδείξεως λέγοντας) [3]. Wie die ſpäteren philoſophiſchen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären geſucht, haben wir ſeiner Zeit geſehen; allein von Erklärung im Allgemeinen iſt hier nicht mehr die Rede, ſondern davon, ob irgend eine Philoſophie oder philoſophiſche Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier die Neuplatoniker, ſo wäre es leicht, ihre allegoriſchen Erklärungen mythologiſcher Vorſtellungen als Beweiſe anzuführen, wie ſie ſich gegen dieſe eben ganz als Rationaliſten

Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat". Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophraſt ſoll eine ἱστορία περὶ θεῶν geſchrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. *Brandis*). Dieſe Ausgabe iſt auch den ſpäteren Citaten aus der Metaphyſik zu Grunde gelegt.

[2] Zu Parmenides I, p. 13, 8.

[3] L. 11, p. 53, 13 ss.

verhielten. Weil sie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Christenthum mit gleicher Macht zu begegnen, sich gewissermaßen genöthigt sahen, der alten Götterlehre einen höheren geistigen Inhalt zu geben, suchten sie dieses auf zweierlei Weise zu bewerkstelligen, einmal, indem sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchsten Principien seiner Philosophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen diese Namen gab, sodann, indem sie die Mythologie selbst als eine Art von Philosophie erklärten, nur (worin sie allerdings bestimmtere Einsicht als Aristoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (*αὐτοφυὴς φιλοσοφία*), wie sie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte sie aufgehört, ihnen Religion zu seyn, weßhalb die nach Porphyrios Gekommenen theurgische, magische Ceremonien, Opfer, Beschwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philosophie in Verbindung zu setzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Christenthum gedrungen die überlieferte Götterlehre als *Wahrheit* zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekstatische der Mythologie selbst zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls ekstatischen (über die Vernunft hinausgehenden) Philosophie die Mittel diese zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekstase der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachsen sey, diese Frage würde sich besser in Folge späterer Entwicklungen aufwerfen lassen. Welche Annäherung zu einer philosophischen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuschreiben möchte: es würde gegen unsere Behauptung, daß diese nur durch das Christenthum vermittelt wurde, nichts beweisen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, sondern der Uebergangszeit an, und sind bereits von dem Geist des Christenthums angeweht, wie sehr sie sich ihm auch verschließen und entgegensetzen.

Aber auch nur *vermittelt* ist durch das Christenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe *gesetzt*. Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und

in dieſem Gegenſatz zu ihm wirkt das Chriſtenthum ſelbſt auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch „vernünftige Reden menſchlicher Weisheit“ wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewiſſe Zeit das Chriſtenthum ſelbſt auch zur äußeren und blinden Gewalt werden — in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß iſt, inwiefern ſie kein bloßes Werk menſchlicher Willkür, wie man gewöhnlich ſich vorſtellt, ſeyn konnte; es war die Macht, die das Chriſtenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um ſie ſelbſt an ſich zu nehmen [1]. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Chriſtenthum ſeine Spannung gegen daſſelbe verliert, und bis dahin Princip unfreiwilliger Erkenntniß, nun ſelbſt Gegenſtand freiwilliger Erkenntniß wird und inſoweit nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieſes Gleichgewordenſeyns waren die plötzlich erwachte Begeiſterung, ja Liebe für das klaſſiſche Alterthum, in dem die chriſtliche Bildung keinen Gegenſatz mehr ſah, der große Umſchwung der Künſte, das Verlaſſen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menſchliche, natürlich inſofern als heidniſch oder profan erſcheinende Darſtellung der chriſtlichen Gegenſtände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Standpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Chriſtenthum nahezu als gleichgültig erſchienen, indem ſie beide gewiſſermaßen unter ſich ſahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Pabſtes ſprechend denſelben „Stellvertreter der unſterblichen Götter auf Erden“, die heilige Jungfrau ſelbſt Göttin zu nennen nicht anſtanden [2]. Solcher Leichtſinn ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidniſche überſehen; als ein ſolches erſchien die mächtige, hochbevorrechtete Prieſterſchaft, die ſich im Chriſtenthum neu erhoben, erſchien das beſtändige Opfer, erſchienen die Büßungen, Kaſteiungen, Beſchwörungen, der auf äußere und todte Formen gegründete

[1] *θριαμβεύσαν αὐτὴν ἐν αὐτῷ* könnte man ſagen mit Anwendung von Col. 2, 15.

[2] Bekannte Ausdrucksweiſe des Cardinal Bembi, ſ. Lipsii Epist. 37. Centur II.

Gottesdienſt, erſchien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die dieſem heidniſch gewordenen das urſprüngliche Chriſtenthum aus der Zeit, wo es ſelbſt noch vom Heidenthum unterdrückt ſich rein und frei von ihm erhalten hatte, ſammt den Ausſprüchen der Apoſtel entgegenſetzten, welche theils ſelbſt hinausgeſehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das ſie als Ziel bezeichneten, theils das Zwiſchenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchriſtenthums vorhergeſagt hatten.

Die Kirche konnte ſich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch ſchriftliche, unter nicht auszuſchließenden Zufälligkeiten entſtandene Denkmäler zu uns ſpricht, war unvermeidlich der Kritik ausgeſetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erſt vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung beſtreitet. Durch einen unaufhaltſamen Fortſchritt, zu dem das Chriſtenthum ſelbſt mitwirkte, mußte das Bewußtſeyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung ſelbſt unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen dieſe ſich noch befand, in den Stand des gegen ſie vollkommen freien, zunächſt nun freilich erkenntnißloſen Denkens verſetzt werden. Bei dieſem, dieſer inhaltsloſen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähnen, konnte es ſein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte alſo folgen.

Nun iſt das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarſten entgegengeſetzt wird, die Vernunft; aber das Bewußtſeyn, das ſich der Offenbarung entzog, konnte zunächſt nur der ihm natürlichen, alſo ebenſowenig freien Erkenntniß anheimfallen — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apoſtel ſagt, vom Geiſt Gottes nichts vernimmt, ſondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß hat, durch welche alſo das Bewußtſeyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Geſetz und andern Vorausſetzungen, nämlich denen ſeines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt [1].

[1] Es war daher nur ein voreiliger und angemaßter Titel, wenn in dem Lande,

Eine auf dieſen natürlichen Vorausſetzungen gebaute Wiſſenſchaft hatte indeß nicht erſt nach der Losſagung von der Kirche zu entſtehen. Unter der Bedingung, daß ſie keinen Anſpruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als eine begriffene zu beſitzen, alſo philoſophiſche Religion in dieſem Sinne zu ſeyn, war ſie von der Kirche, der noch unerſchüttert herrſchenden, ſelbſt nicht allein zugelaſſen, ſondern ſogar begünſtigt; dieſe Wiſſenſchaft exiſtirte in der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, welche eine im eben bezeichneten Sinn ſogenannte natürliche oder rationale Theologie (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieſer Metaphyſik zu verſtehen, muß man wiſſen, daß ſie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verſchiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenſo viel Autoritäten zu Vorausſetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der allgemeinen Erfahrung, derjenigen, die uns des Daſeyns und der Beſchaffenheit der ſinnlichen Dinge, ſowie des eignen äußern und innern Daſeyns und der bleibenden ſowohl als wechſelnden Beſtimmungen deſſelben verſichert. (Die Offenbarung als beſondere Erfahrung war ſchon durch die erſte Definition der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen, zu der das „seposita revelatione“ gehörte).

b) Die Autorität der allgemeinen, nicht erſt durch Erfahrung erworbenen Principien, die als *κοιναὶ ἔννοιαι*, als dem Bewußtſeyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Geſetz der Urſache (ſowohl der Urſache überhaupt, als der der Wirkung angemeſſenen Urſache) das weitreichendſte war.

c) Die Autorität der Vernunft als des Vermögens der Demonſtration oder des Schluſſes. Als eine beſondere Quelle von Erkenntniß wurde dieſes angeſehen, inwiefern man annahm, es ſeyen durch Schlüſſe, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an ſich tragenden Grundſätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

wo allein die Reformation politiſch vollkommen geſiegt hatte, die erſten, welche nach dem Anſehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung ſelbſt angriffen, ſich Freidenker (free-thinkers) nannten.

Zufällige angewendet wurden, auch ſolche Gegenſtände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. das immaterielle Weſen der menſchlichen Seele; insbeſondere aber laſſe ſich auf dieſe Weiſe das Daſeyn Gottes wirklich erweiſen [1].

Denn allein um das Daſeyn Gottes war es in dieſer Metaphyſik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieſes Daſeyn allerdings ein nothwendiges ſeyn. Wenn eine Welt zufälliger Exiſtenzen, insbeſondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig ſich erweiſende gegeben iſt, ſo muß eine letzte Urſache und ſelbſt eine intelligente und freiwollende angenommen werden, aber in ſich ſelbſt hat dieſe Urſache darum keine Nothwendigkeit zu exiſtiren. Man mußte freilich nach der Hand ſagen: das, was die letzte Urſache von allem enthält, kann nicht ſelbſt wieder zufällig exiſtiren, noch eine Urſache ſeines Daſeyns außer ſich haben, alſo exiſtirt es nothwendig, wohlzumerken, wenn es exiſtirt; aber daß es exiſtirt, iſt keine Folge dieſer Argumentation, ſondern dabei immer ſchon vorausgeſetzt. Der Beweis dafür war alſo kein anderer, als wie er auch für das Daſeyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z. B. eines noch nie geſehenen Planeten) ſich geben ließe. An ſich war Gott bloßes Object der Erfahrung, reines Einzelweſen, der Schluß nur Erſatz der wirklichen, für den natürlichen Menſchen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktiſchen Argument, das von der Idee, dem was Gott iſt, ausgehend, deſſen Exiſtenz, daß er iſt, folgert, dem darum ontologiſch genannten Argument hatte ſelbſt das große Anſehen des berühmten Kirchenlehrers Anſelmus keinen Eingang in die herrſchende Metaphyſik verſchaffen können. Die großen

[1] „Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. — Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. — Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata“. Dieſe aus Melanchthons Vorrede zu den Locis theologicis zuſammengeſtellten Worte zeigen, worauf der Zuſammenhang der alten Metaphyſik beruhte.

Scholaſtiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweiſen, von denen die Erfahrung ein Element iſt und von denen die Späteren — nicht erſt Gabriel Biel ſondern ſchon Occam — erklärten, daß ſie nur Probabilität, keine apodiktiſche Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwiſſenſchaft der Metaphyſik demungeachtet rationale Theologie genannt, ſo war es, weil unter Vernunft als Gegenſatz der Offenbarung das Ganze der dem Menſchen natürlichen Erkenntniß, inſoweit alſo auch die Erfahrung, begriffen war. Als beſondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphyſik bloß formale oder inſtrumentale Bedeutung, und in dieſem Sinn als bloßes Vermögen zu ſchließen, konnte ſie dann um ſo weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung ſich ſtützenden Theologie eine andere als die bloß dienende Rolle anſprechen; es war nur eine Unwiſſenheit, wenn man aus dieſer der Vernunft angewieſenen Stellung der chriſtlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte [1].

Dieſe Bedeutung alſo der mittelalterlichen Metaphyſik muß man wohl aufgefaßt und verſtanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verſtehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigſtens formell), ſollte das Bewußtſeyn auch wieder von der natürlichen Erkenntniß frei werden. Denn nicht umſonſt haben wir von den verſchiedenen Quellen derſelben als ebenſo viel verſchiedenen Autoritäten geſprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der anſehnlichſte Theil unſerer Erfahrungserkenntniß beruht, iſt die allgemeinſte Autorität, der ſich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar ſogar jede andere verſtummt. Aber auch den allgemeinen Grundſätzen, von denen wir in unſeren Urtheilen beſtimmt werden, z. B. dem Geſetz der Urſache und Wirkung, gehorcht unſer Inneres faſt nicht anders, als der Körper dem Geſetz der Schwere gehorcht [2], wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

[1] „*Ratio*, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est *ancilla* et religionis instrumentum, non principium". *C. M. Pfaffii* Instit. Theol. p. 26.

[2] Frage: Wie unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht das Cauſalgeſetz von der reinen Vernunfterkenntniß?

Einſicht, ſondern weil wir nicht anders können. Ebenſo üben die Geſetze des Vernunftſchluſſes, ohne daß und ehe wir derſelben bewußt ſind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerſt nun das Anſehn des Syllogismus — nicht ſein Gebrauch, überhaupt aber ſeine Tauglichkeit zur Erforſchung der Principien und der Urſachen, wurde durch Baco beſtritten, der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechtigte ſtehen ließ, und von keinem Allgemeinen wiſſen wollte, als das durch Induction in dieſem Sinne gewonnen wäre. Descartes aber hatte dem metaphyſiſchen Schluß ſelbſt den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorſtellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und ſelbſt der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künſtliche Gewebe der Metaphyſik völlig zerriſſen. Dieſer Riß vervollſtändigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das Syſtem der bisher geltenden Erkenntniſſe gemacht worden. Sie ſelbſt, mehr aus tief religiöſer und ſittlicher Erregung als wiſſenſchaftlichem Geiſt hervorgegangen, hatte die alte Metaphyſik unangetaſtet ſtehen laſſen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politiſchen Kampfs, den die Reformation in Deutſchland zu beſtehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutſchland hat er die erſte Grundlage ſeines Gedankenſyſtems gefunden. Unter beſtändigen Betheurungen ſeiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle ſeine Lehrſätze unterwerfen zu wollen erklärte, ſuchte er ein Aſyl in Holland, das er nur verließ, um im äußerſten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutſchland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnſitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin ſeiner Philoſophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürſten gefunden, gegen den er ſelbſt einſt mit am weißen Berg geſtanden hatte. Einem ſolchen, von der Reformation ſelbſt unabhängig gebliebenen Geiſt war es alſo beſtimmt, den erſten Anſtoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der ſelbſt unſere Zeit nur entgegengeht.

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter Vernunft das bloß natürliche Erkenntnißvermögen, dessen Functionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzungen zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine Art von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt, und z. B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Uebungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbstherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, Dianoia[1], und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der Vernunft selbst Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewöhnen sie, des Denkens selbst[2] sich zu bedienen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen im Stande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Princip selbst ist, sich zu erheben, träumen sie wohl von dem Seyenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu sehen, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht[3]. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu seyn, entsteht Episteme, die eigentliche, das

[1] *Νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς· διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ διάνοιαν οὖσαν.* De Rep. VI. fin. (nach Orelli).

[2] *Ἀγουσαι πρὸς τὴν νόησιν, ἑλκτικαὶ πρὸς οὐσίαν*, ebendaſ. VII, p. 522 P. — *προσαναγκάζουσιν αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.* Ebendaſ. p. 526 B.

[3] *Ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.* Ebendaſ. p. 533 C.

Intelligible und das Princip ſelbſt erreichende Wiſſenſchaft. Dieſe alſo iſt das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr iſt die Dianoia, in der ja der Nus auch noch iſt, nur nicht in ſeiner Reinheit [1]. Dem Nus entgegen ſteht nun aber die bloße Meinung (δόξα), unter dieſer der Glaube (πίστις) und die Muthmaßung (εἰκασία), ſo daß der Glaube der Epiſteme, die Muthmaßung der Dianoia (der die ſogenannten apodiktiſchen Wiſſenſchaften erzeugenden Erkenntnißweiſe) [2] entgegenſteht.

Nach dieſen Erläuterungen darf ich als verſtändlich annehmen, wenn ich ſage: es mußte der älteren und der neueren Metaphyſik, die wir Bedenken tragen müßten auch nur als Dianoia im platoniſchen Sinn zu beſtimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was ſo eben bemerkt worden (daß ihre Beweiſe bloße Wahrſcheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in dieſem theils dem Glauben (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundſätze) theils der Muthmaßung zuzuweiſen genöthigt ſeyn könnten — es mußte, ſage ich, dieſer Metaphyſik ein Beſtreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieſelbe beruhte, und die ſelbſt nur ebenſo viele unbegriffene Vorausſetzungen (im platoniſchen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wiſſenſchaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft ſelbſt iſt, der Vernunft, inwiefern ſie ſelbſt das urſprüngliche, nichts außer ſich bedürfende, von ſich aus vermögende Erkennen iſt.

Einem fremden Geſetz unterworfen war die Vernunft in der mythologiſchen Religion, ebenſo iſt ſie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber ſie iſt nicht weniger unfrei, indem ſie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortſchritt iſt es, daß ſie auch gegen dieſe ſich in Freiheit ſetzte. Wenn ſie aber ſo ſich

[1] Im Phädon iſt Platons Sprachgebrauch noch weniger ſcharf beſtimmt; dort braucht er αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (p. 65 E.), αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ (p. 66 P.), wo er ſpäter αὐτῇ τῇ νοήσει (ſ. die vorletzte Anm.), auch αὐτῇ νοήσει de Rep. VII, p. 532 A. ſagt.

[2] De Rep. VII, p. 533 E. ss.

selbst zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, sondern ebenfalls Wissenschaft erzeugt, so kann diese nicht mehr eine besondere Wissenschaft seyn, dergleichen die mathematischen Disciplinen sind und im Grund auch die Metaphysik war; als Erzeugniß der Vernunft selbst kann sie auch nur die Wissenschaft selbst, die Wissenschaft im Sinne Platons seyn, die, welche er in diesem Zusammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht sogleich als ihr Begriff auch sie selbst gegeben ist, wollen sagen: von da an werde Wissenschaft gesucht, die Weisheit ist; Philosophie sey der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehn zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sey Descartes gewesen. Inwiefern sodann dieses Suchen zugleich das Bestreben ist, über alles, was bloß Voraussetzung ist, zu dem durch sich selbst gewissen Anfang zu gelangen, von dem aus erst mit Sicherheit die gesuchte Wissenschaft sich erzeugen lasse, sey Descartes zugleich der, welcher zuerst das Princip in diesem Sinn gesucht. Die alte Metaphysik hatte keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem sich ihr alles ableitet, sie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortschreitens und darin, daß sie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes sich stützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenstand von vorn anfing.

Hiemit also ist offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geschehen, die wir ja zum voraus auch die philosophische genannt haben. Es ist, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Voraussetzungen freie, schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft (man könnte sie selbst mit einem christlichen Ausdruck die ἐπιστήμη ἄνωθεν γεννηθεῖσα nennen), es ist glaublicher, sage ich, daß diese weiter und auch zum Begreifen des Christenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten stehen geblieben ist. Auch das Christenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft selbst (denn dann hörte alles Begreifen auf), sondern der bloß natürlichen. Christus preist den Vater, daß er es den Weisen und

Verſtändigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart hat (ὅτι *ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*. Matth. 11, 25). Dieſen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher ſeyn, als die nichts Wiſſenden, wie Sokrates ein Nichtswiſſender iſt (im reinen Denken iſt noch nichts vom Wiſſen), die im Erkennen ganz auf die urſprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apoſtel mit denſelben Worten alle geiſtliche Weisheit und Verſtändigkeit (*πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν πνευματικὴν*) den Seinen erfleht [1], ſo können die Weiſen und Verſtändigen (*σοφοὶ καὶ συνετοὶ*) in den Worten Chriſti doch nur die bloß natürlich Weiſen und Verſtändigen ſeyn. Die chriſtlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterſcheiden ſelbſt zwiſchen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt iſt aber auch dem Platon der Nus in der bloßen Dianoia; denn er ſagt: für die mathematiſchen Disciplinen, die er oft Wiſſenſchaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müſſe er etwas finden, das dunkler ſey als Wiſſenſchaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß ſey Dianoia [2], wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchſichtiger Stoff dieſer unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Teſtament von Vernunft in weniger günſtigem Sinn die Rede iſt, ſteht eben auch Dianoia [3], nie wird *λόγος*, wohl aber werden häufig die *λογισμοὶ* (2. Cor. 10, 5) genannt, Schlüſſe, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes ſagt, daß er höher iſt als alle Vernunft [4], höher alſo auch als die, in welcher nichts Verdunkelndes mehr iſt, die nur ſie ſelbſt iſt, oder wenn derſelbe Apoſtel Chriſti Liebe als alle Erkenntniß übertreffend beſchreibt [5], ſo kann hierin liegen, daß

[1] Col. 1, 9.

[2] *Ἐναργέστερον μὲν ἢ δόξης, ἀμυδρότερον δὲ ἢ ἐπιστήμης*, de Rep. VII, p. 533 D.

[3] Z. B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Pluralis *αἱ διάνοιαι*). Die beiden ſind dem Apoſtel *ἐσκοτωμένοι* (vulg. *ἐσκοτισμένοι*) *τῇ διανοίᾳ*, Eph. 4, 18.

[4] *ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*, Phil. 4, 7.

[5] *ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, Epheſ. 3, 19, wobei *τοῦ Χριστοῦ* offenbar genit. subj.

allerdings ihm etwas höher ſteht, als auch die wahre, das Chriſtenthum in ſeiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich die große Sache ſelbſt; denn darauf iſt er vor allem bedacht, daß dieſe Sache bleibe und nicht zur bloßen Vorſtellung werde, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (1. Cor. 1, 17). Aber es iſt ja auch nicht geſagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wiſſenſchaft das ſchlechthin Letzte ſey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber ſeyn möge, und wenn in uns ſelbſt etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen ſollte, ſo wird von dieſem erſt dann die Rede ſeyn können, wenn die Vernunftwiſſenſchaft bis an ihr Ziel geführt iſt, davon ſie aber noch weit entfernt iſt. Und eben dieſe Hinausführung wird unſere erſte Aufgabe ſeyn. Dieß iſt ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich ſage dieß abſichtlich, damit die, welche geſonnen ſind, uns zu folgen, ſich zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüſten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, ſo gibt es auch in der Wiſſenſchaft eine Feigheit und einen Muth des Entſchluſſes, und bei jeder ſchwierigen Beſteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erſchöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den erſten Anſtoß gegeben zu dieſer von der Vernunft ſelbſt erzeugten Wiſſenſchaft, und der vor allem den ſelbſt nicht vorausſetzungsartigen, ſondern jede Vorausſetzung übertreffenden Anfang ſucht. Sein Weg zum Princip iſt — der Zweifel. Aber weil alles Zweifeln etwas vorausſetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, ſo ſcheint dieſes Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. „Ich zweifle, ich denke, alſo bin ich", dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie ſie über die äußern Dinge nicht ſtattfinde. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, alſo ſind ſie, iſt ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weiſe wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß alſo die Dinge auf gewiſſe Weiſe ſind, folgt allerdings aus dem Schluß; im „Ich bin" liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewiſſe Weiſe bin;

dieſe Weiſe iſt ſogar als eine beſtimmte erkannt, es folgt ſogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, — nicht unbedingt: Sum, ſondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel ſagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philoſophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige iſt: zurückweiſen, als nicht ſeyend betrachten alles nicht von der Vernunft ſelbſt Geſetzte — auf ſo lange bis es von dieſer aus erkannt und begriffen iſt. Dieſes Zurückweiſen muß aber dem „Ich bin" ebenſowohl gelten als dem daß Dinge ſind. Denn nicht bloß das mir, ſondern das an ſich zweifelhafte Seyn wird beiſeitgeſetzt — nicht für immer, ſondern bis ſeine Zeit gekommen iſt. An ſich zweifelhaft aber iſt alles, was nur ein ſeyn und nicht ſeyn Könnendes iſt. In der That auch gründet Carteſius durchaus nichts auf dieſe, wie die neueſten Enkomiaſten unter ſeinen Landsleuten ſagen, pſychologiſche Thatſache. Wahr wird ihm das im „Ich bin" ausgedrückte Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn ſelbſt doch erſt durch den Zuſammenhang mit dem, deſſen Daſeyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüſſen beruht (dieß alles iſt als zweifelhaft erklärt), ſondern das ihm in Folge ſeines bloßen Gedachtſeyns Iſt, gewiß iſt im reinen Denken, ohne daß dieſes aus ſich ſelbſt herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundſatz des ſich nur zu ſich ſelbſt verhaltenden Denkens (dem ſogenannten Grundſatz des Widerſpruchs). Das ſo Gewiſſe iſt ihm Gott, weil in dieſem das ſchlechthin vollkommene Weſen gedacht iſt, und er dieſes nicht wäre, wenn er nicht exiſtirte.

Man ſieht: Descartes will die Exiſtenz Gottes als die im reinen Denken geſetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einſchaltet (den, daß die Exiſtenz eine Vollkommenheit iſt[1]) und einen Schluß formirt. Das iſt alſo nicht der Gegenſtand, von dem Platon geſagt, daß ihn die Vernunft ſelbſt berührt[2]. Außerdem

[1] Im kürzeſten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection*, elle est necessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Meditations metaphysiques. Paris 1841. p. 57. — Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verſchiedenen Orten.

[2] *οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται.* De Rep. VI, p. 511 B.

scheint für Descartes an dem inhaltsreichsten Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens nichts wichtig, als daß aus ihm die Existenz folge; aber daß Gott „alles in sich einschließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Wesen ist", scheint vergessen, und des eigentlichen Zwecks, der Wissenschaft, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Wesen ist, das alle Realität und Vollkommenheit in sich vereinigt, so war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem solchen Wesen diese Welt von Einschränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um dessen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seyende gesucht worden, das Begreifen des zweifelhaft Seyenden, verzichtend, gründet er sein Fürwahrhalten der Dinge und selbst der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematischen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenste nothwendig auch das wahrhaftigste Wesen sey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die specielle Physik übergehend, als Postulat annimmt[1], daß Gott die Materie erschaffen und gleich anfänglich in soviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil diese den Raum nicht stetig erfüllt haben würden, sondern anders gestaltete Theilchen von mäßiger Größe getheilt habe, da verliert sich vollends jede Spur von Wissenschaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben.

Nicht viel anders ist es mit dem nächsten Nachfolger, Malebranche, der, wenn er von Gott sagt[2]: er hat alles was möglich, um so mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weise Gott im Besitz der Allmöglichkeit ist, theils welcher Uebergang von dieser Allmöglichkeit zur Wirklichkeit sey, der insbesondere, wenn er wagt zu äußern (bei seiner sonst bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

[1] So vollständig findet sich wenigstens bei Spinoza die Sache, der in seinen Cogitatis Metaphysicis dem Carteſiſchen System eine wissenschaftliche Gestalt zu geben sucht.

[2] Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 24.

Gott iſt[1], um ſo mehr verpflichtet war, dieſen Bezug nachzuweiſen und zu erforſchen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der Theilnahme (participation) und unvollkommenen Nachahmung des göttlichen Weſens komme, die er in den Dingen ſieht, ſucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch iſt durch Malebranche ein wichtiger Schritt geſchehen, wenn er ſelbſt auch deſſen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weiſe ſeines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit iſt, in ſich begreife, bricht er ab und ſagt: er iſt mit einem Wort das Seyende (il est en un mot l'Être)[2]. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß „das Seyende" nicht im generiſchen Sinn gemeint iſt, wiewohl er die Unvorſichtigkeit hat, auch zu ſagen: Gott ſey la généralité, l'être en général (einmal wenigſtens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrſcheinlich das Ens der Scholaſtiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum iſt, von dem ſie ausgehen und das ſie als das in jedem Betracht Unbeſtimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt ſich durch wörtliche Uebereinſtimmung, wo er von der Idée vague de l'être en général ſpricht, die unſerem Geiſt innig gegenwärtig ſey[3]; denn ganz ſo ſprechen die Thomiſten von dem ens in genere[4]; und eben dahin iſt zu rechnen, wenn er für den poſitivſten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indeterminé, l'être sans restriction. Aber derſelbe Malebranche ſagt doch auch: Gott iſt nicht ein ſolches oder ſolches Weſen, er iſt weit eher alles Seyende, il est bien plutôt tout être, omne ens oder omnia entia, wie ſich die von ihm ſelbſt gebilligte lateiniſche Ueberſetzung ausdrückt[5].

[1] Recherche de la verité, L. III, Ch. 9.

[2] S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. — Bemerkt ſey gelegentlich, daß uns das Seyende auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das franzöſiſche l'Être; wo von jenem die Rede, müßte franzöſiſch dieſes geſetzt werden.

[3] Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufſchrift, ſondern auch im Text.

[4] Man vergl. 3. 4, *Rentz* philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich die erſten §§.

[5] R. de la V. z. B. III, 9 extr. Entretiens l. c.

Recht verſtanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieſes, daß Gott das Seyende iſt, der wichtigſte Schritt, die größte Einſicht geweſen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als bloßes Einzelweſen zu wollen, womit ſich, wie geſagt, die Beweiſe der früheren Metaphyſik zufrieden geſtellt hatten. Gott kann nicht bloßes Einzelweſen ſeyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott ſeyn; für das bloße Einzelweſen gibt es keine Wiſſenſchaft. Aber ja nicht bloß zu der Wiſſenſchaft, auch zum Gefühl, iſt anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das allgemeine Weſen iſt. Freilich nicht das Seyende im abſtracten, beſtimmungsloſen, ſondern im beſtimmungsvollſten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das vollendet Seyende, τὸ παντελῶς ὄν, wie es Platon genannt hat[1].

Descartes wollte das im reinen Denken, inſofern unabhängig von discurſiver Wiſſenſchaft, geſetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verſtandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wiſſenſchaft ſelbſt ohne Folge. Gott iſt das Seyende (in eben beſtimmtem Sinn), ſagt nicht eigentlich: Gott Iſt; es iſt, wie Sie ſelbſt ſehen, kein Exiſtentialſatz, ſondern ein bloßer Attributivſatz. Aber dieſes das-Seyende-ſeyn iſt auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes überhaupt, wie Descartes es durch das ſogenannte ontologiſche Argument bewieſen haben wollte, ſondern eben nur das im reinen Denken geſetzte; wir können es auch das reine Vernunftſeyn oder das in die Idee eingeſchloſſene Seyn Gottes nennen, denn das Seyende als das ſchlechthin Allgemeine iſt nicht eine Idee, ſondern die Idee ſchlechthin, die Idee ſelbſt; ſoweit alſo Gott nur das Seyende iſt, ſoweit Iſt er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken geſetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-ſeyn iſt alſo auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das eine der Vollkommenheiten iſt, die in Gott vereinigt ſind, ſondern das ſeine Vollkommenheit ſelbſt

[1] De Rep. V, p. 477 A.

iſt, denn das Seyende ſeyn iſt eben: das Vollkommene, das Vollendete ſeyn. Auch ein Beweis iſt hier nicht, denn es iſt das unmittelbar von der Vernunft geſetzte Seyn, in allem Beweis aber iſt eine Vermittlung, aber beſonders nicht ein Beweis der Exiſtenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verſtanden wird, nämlich der Exiſtenz Gottes überhaupt; es gibt keinen ſolchen Beweis der Exiſtenz Gottes überhaupt, denn es gibt keine Exiſtenz Gottes überhaupt. Gottes Exiſtenz iſt gleich und unmittelbar eine beſtimmte; vom unbeſtimmten Seyn Gottes iſt nicht fortzuſchreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur Wiſſenſchaft gelangen. Anders nach der eben freilich vorerſt mehr angedeuteten als ausgeſprochenen Anſicht. Mit dieſer iſt unmittelbar ein Fortgehen, von der Exiſtenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er ſelbſt, ſondern als das ſchlechthin Allgemeine iſt, zu dem Seyn, in welchem er als Er ſelbſt iſt, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu ſagen iſt, daß er das Seyende, ſondern daß er das iſt was das Seyende iſt.

Das letzte Ergebniß dieſer Unterſcheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerſt nur mit Zurückhaltung ausgeſprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müſſen auch in der Idee ſchon Gott und das Seyende unterſchieden ſeyn, unterſchieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher ſchon in ſeinem das-Seyende-Seyn als ein für-ſich-ſeyn-Könnendes, Abſonderliches (ein *χωριστὸν* im ariſtoteliſchen Sinn) gedacht ſeyn. Von einer ſolchen vorerſt nur begrifflichen Unterſcheidung iſt bei Descartes keine Spur, eine erfolgloſe, ſchnell verwehte aber wenigſtens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterſcheidet: die göttliche Subſtanz abſolut genommen und ſofern ſie ſich auf die Creaturen bezieht und durch ſie participabel iſt[1]. Dieß könnte in unſerer Sprache auch

[1] La substance divine prise absolument et en tout que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterſcheidung iſt von Thomas von Aqu. genommen, der ſagt: Potest cognosci Deus non solum secundum *quod est in se*, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die

ſchwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende iſt, dieſes ſey ſchlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterſcheidung mußte er machen, wenn er ſich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott nichts als die abſolute Subſtanz iſt, le miserable Spinoza, deſſen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein dieſe Unterſcheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott ſagt, er ſey alles Seyende, und ſich ſelbſt die Frage entgegenſetzt, wie dieſes in gewiſſem Sinn alle Dinge-Seyn ſich mit der abſoluten Einfachheit des göttlichen Weſens vertrage, antwortet er: das begreife kein endlicher Geiſt[1]. Da indeß Gott doch in einem gewiſſen Sinn alle Dinge ſeyn ſollte, ſo entſtand wenigſtens die Frage: in welchem Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, daß wir alle Dinge nur in Gott ſehen, alſo daß ſie außer Gott gar nicht vorhanden ſind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte ſich Spinoza entzogen; auf welche Weiſe, wollen wir deutlich machen, denn ſo leicht als viele es ſich jetzt einbilden, iſt er doch nicht zu faſſen.

Spinoza ſagt: Gott iſt die allgemeine, die unendliche Subſtanz, ganz wie wir ſagen: Gott iſt das Seyende. Dächte man ſich nun hierbei gar keine Unterſcheidung, ſo hätte er den beſonderen Namen „Gott" füglich entbehren können. Man müßte inſofern bei ihm doch eine Unterſcheidung vorausſetzen. Allein er macht jede Unterſcheidung überflüſſig, indem er ſagt: Gott Iſt nur, indem er die unendliche Subſtanz iſt, er hat kein von ſeinem die-Subſtanz-Seyn abſonderliches Seyn; denn dieß

Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas dieſe similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

[1] C'est une propriété de l'Être infini, d'être *un* et en un sens *toutes choses*, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par differents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

iſt der Sinn des Worts, daß in Gott Weſen und Seyn Eins ſind[1]. Die Unterſcheidung wäre alſo bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterſcheidung vorausgeſetzt, wüßte er Gott kein anderes als das ewige oder Vernunft-Seyn (das die-unendliche-Subſtanz-Seyn). Alles iſt ewig. Aus dem ewigen, alſo dem reinen Vernunft-Seyn können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der Natur (dem Weſen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſind. Eingeſchloſſen in das ewige Seyn hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältniß als das der bloß weſentlichen, nicht der wirklichen Urſache. Aber auch dieſe rein logiſche Folge wird bloß verſichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Subſtanz iſt von keinem, wie man erwarten ſollte, durch das reine Denken gewonnenen Inhalt erfüllt, der Begriff des vollkommenſten Weſens verſchwunden, wenn man nicht einen Reſt deſſelben in der Andeutung einer unbeſtimmbaren Menge göttlicher Attribute ſehen will, von denen uns durch Erfahrung nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt ſeyen. Hier iſt ein völliges Abbrechen von ſtreng rationaler Entwicklung (die ſchreiendſte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftſtandpunkt ſich zu erheben, um ſo wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber — wir dürfen dieß nicht überſehen — die große Beſtimmung, daß Gott das allgemeine Weſen iſt, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur ſchwach vertreten war, mußte — ſo iſt der Gang menſchlicher Dinge — von Spinoza zum alles verſchlingenden, Wiſſenſchaft und Religion gleicherweiſe verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

[1] In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

# Zwölfte Vorleſung.

Wir haben geſehen, wie die von Descartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinauskommen, auf dem Wege zur Wiſſenſchaft dieſſeits ſtehen bleiben ſollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Princips ausſprach, eigentlich kein anderes Syſtem übrig ließ, als das eines abſoluten wiſſenſchaftlichen Quietismus, der wohlthätig erſcheinen kann gegenüber den blinden Beſtrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleiſtung auferlegt, der es ſich ſeiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht ſofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphyſiſche verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr ſelbſt die zu jeder Erkenntniß nothwendigen Begriffe abzuleiten, oder zu dem alten Verſtandesweg der früheren Metaphyſik zurückkehren. In der erſten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwiſchen erlebt, daß in dem Vaterlande des Descartes ein Theil der muthvollen Geiſter wieder eine Metaphyſik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob dießmal England folgen wird, ſteht dahin. Auf alle Anregungen in dieſem Sinne, woran es nicht gefehlt — ich erinnere an Coleridge — hat es die Antwort: „Ich bin reich und gar ſatt und darf nichts“[1]. Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunſtfleißes, die unabläſſige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung ſeines politiſchen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbariſchen Rechtsgelehrſamkeit und einem ſtarren Kirchenthum, nehmen von einer Seite ſo viele Geiſter

[1] Bedarf nichts, Off. Joh. 3, 17.

in Anſpruch, und geben von der andern Seite allen Verhältniſſen eine ſolche Feſtigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchſten Wiſſenſchaft unvermeidlich verbunden ſcheinen, ſich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf ſeit ſo langer Zeit die Deutſchen einen ſo hohen Werth legen.

Den anderen Weg ſchlug Deutſchland ein: die Metaphyſik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wiſſenſchaftlicher Philoſophie. Zunächſt aber mußte die hergebrachte Metaphyſik ſchon darum in einen ziemlich weiten und unbeſtimmten Eklekticismus ſich umwandeln, weil ſie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philoſophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologiſche Beweis ſeine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der engliſche und franzöſiſche Empirismus der Philoſophie eine entſchieden ſubjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Unterſuchung des Urſprungs der nothwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Subſtanz, Hume, der den der Urſache wankend gemacht, bewirkte damit, daß dieſe Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphyſik ſich einfach vorausſetzen ließen: ſie ſelbſt mußten begriffen ſeyn, und waren Gegenſtände wie andere, nicht mehr Principien. Es wurde daher insbeſondere die Verhandlung über die angebornen Begriffe ein Hauptkapitel dieſer neueren Metaphyſik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypotheſen unſeres Leibniz, deren Urheber vielleicht weniger die Abſicht hatte, ſich ſelbſt geltend zu machen, als die Hauptfrage einſtweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen ſollte er ſelbſt deß keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigſtens mit der Theodicee mehr Spiel als Ernſt geweſen[1]. Wie dem ſeyn mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die monadologiſchen Theoreme, die präſtabilirte Harmonie und was weiter daran hängt,

[1] S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I, das Avertissement zur 3. Ausgabe S. XXII ss.

ſolche geiſtreiche Spiele und Nebenerfindungen geweſen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen iſt über ſie hin und her geſtritten worden!), und daß dagegen die Theodicee das eigentlich philoſophiſche Werk des berühmten Mannes geweſen ſey, wenn ſchon das darin enthaltene Syſtem einen ſo allbefähigten Geiſt allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegenheitlich konnte merken laſſen[1]. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philoſophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, ſtatt: das vollkommenſte, oder gar: das unendliche Weſen, zu ſagen: das abſolute Weſen; darin konnte wenigſtens das vollendet-, alſo das beſchloſſen-Seyn, damit der durchgängig beſtimmte Inhalt angedeutet ſeyn, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom abſoluten Raume hernimmt, dieß wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unſere gegenwärtige Unterſuchung iſt keine literariſche, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem edlen Geiſte verdankte, der wenige Jahre ehe er geboren wurde, ſein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte[2].

Solange es in der alten Metaphyſik ſich bloß um das Daſeyn Gottes handelte (den Begriff nahm ſie aus der Ueberlieferung), ließ der alte Kanon: Existentia est singulorum[3] an Gott nur als Einzelweſen denken. Mit Descartes wendete ſich die Sache: Gott ſollte exiſtiren, weil er das vollkommenſte Weſen iſt. Wenn aber bloß deßhalb exiſtirend, weil er dieſes, d. h., wie ſich gleich bei Malebranche zeigte,

[1] Man vergleiche z. B. ſeine eigenen Aeußerungen über die Theodicee in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II, p. 133, z. B.: j'ai eu soin, de tout diriger à l'édification.

[2] Leibniz hat den fraglichen Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche: Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et notional, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéïsme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man ſ. jedoch oben S. 272), mais *l'Etre absolu*, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, p. 545.

[3] Das Allgemeine exiſtirt nicht: Exiſtenz iſt des Einzelweſens.

das allgemeine Weſen iſt, ſo exiſtirt er nicht ſo, daß das Seyn von ihm auszuſagen iſt. Um es von ihm aus, d. h. ſo zu ſagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seyende ſeyn. Nach Spinoza aber iſt Gott nicht bloß das allgemeine Weſen, ſondern er iſt nichts anderes, er iſt nur das Seyende. Das war alſo in gewiſſem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewiſſem Sinn. Denn durch ihn war wenigſtens die Subſtanz der Religion gerettet, während in dem Verhältniß, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung ſich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigſtens ſo weit zu ſeinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begriffloſe und unverſtandene Vorſtellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität ſich aufdrängen ließ, — es zuletzt nichts mehr koſten konnte, eine Exiſtenz vollends verſchwinden zu laſſen, die allen Werth und alle Bedeutung verloren hatte. So entſtand der formelle Atheismus — wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen —, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß dieſen Unterſchied kennen, um zu verſtehen, wie ein Geiſt wie Goethe bis zu ſeinem Ende an Spinoza feſthielt, auch Herders Vorliebe erklärt ſich ſo, aber zumal Leſſings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der ſelbſt von dem Unvermögen ſyllogiſtiſcher Wiſſenſchaft ſo durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'ſcher Ausdrucksweiſe zu reden, gleichſam auf Du und Du ſeyn könnte, kurz zu dem ein perſönliches Verhältniß möglich wäre, nur auf ſein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Princip, alſo zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ ſich eigentlich nicht ſagen). Das war alſo für ihn, der ſich von einer andern Wiſſenſchaft als der der alten Metaphyſik oder einer in Spinozas Sinn demonſtrativen keine Vorſtellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich dieſe Berufung auf das Gefühl der Wiſſenſchaft nicht nützen, ſollte ſie wenigſtens zur Erklärung davon dienen, daß er kein überzeugter Wolffianer, wie Moſes

Mendelssohn, und doch auch nicht ein Spinozist sey, wie Lessing. Später als bereits ein anderer Geist in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach er von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloß um sich der Zeit mehr gleich zu stellen; denn ein speculativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, sondern bloß aus dem äußern Umstand ableitete, daß allein der Mensch von Gott wisse. Denn hatte es mit diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch sogleich einzusehen, daß der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die Vernunft eingeschlossen seyn mußte, und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche seyn konnte. Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu seyn. Nun blieb allerdings übrig zu sagen, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache sey es, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwissen folgt unmittelbar das alles niederschlagende Wort: „Aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". Denn daß es selbst durch Wissenschaft nicht ermittelt sey, liegt schon in der Bestimmung des unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein solches unklares und sich selbst widersprechendes Reden sich höchstens eine episodische Bedeutung erwerben konnte. Vom höhern Standpunkt indeß war in allem seit Descartes Versuchen eher Stillstand als Fortschritt.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphysik nur eben erschüttert, und auch dieß nur vorübergehend. Denn war ihm erst die wirkliche Existenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze durch Gott verbürgt, so konnte auf dem gesicherten Boden die Metaphysik ihr altes Geschäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Ueber

den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbstentfremdung des bloß natürlichen, d. h. unfreien Erkennens zu *ſich ſelbſt* zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze Syſtem der natürlichen Erkenntniß und deren Quellen von Grund aus unterſuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieſes leiſtete, war unſtreitig mehr als bloß ein zweiter Carteſius.

Wer in *Kants* Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet ſogleich und in derſelben aufſteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Autoritäten der alten Metaphyſik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verſtand und Vernunft. Die letzte iſt ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu ſchließen, ſie iſt ihm productiv, wie er ſie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie ſie als Vermögen zu ſchließen ihre Prämiſſen theils in der Erfahrung, theils im Verſtand, den allgemeinen Grundſätzen hatte, iſt ſie als Ideen erzeugend ſo wenig *reine* Vernunft, wie ſie Kant gleichwohl nennt, daß ſie vielmehr Sinnlichkeit und Verſtand zu Vorausſetzungen hat, und es daher natürlich mit dem, was den Kreis derſelben *überſchreitet*, nie weiter als zu bloßen *Ideen* bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anſchauung unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen, dem Verſtande die oberſte *Regel* für die Erfahrung zu geben, aber ſelbſt keine Erkenntniß gewähren. Es gibt auf dieſe Weiſe überhaupt nur Erfahrungs- und Verſtandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntniß. Die höchſte dieſer Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch ſie die natürliche Erkenntniß verbürgt ſey, aber er hatte ſie ſoweit doch als *Princip* gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektiſche Metaphyſik konnte Descartes ontologiſchen Schluß nicht wohl übergehen, aber da ſie in ihm nur einen Beweis für das Daſeyn Gottes ſah, wußte ſie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anſtatt an den Anfang ans Ende der Wiſſenſchaft kam. Eben dort fand ihn Kant, deſſen Kritik ſich dem Gang dieſer Metaphyſik aufs Engſte anſchloß. Zuletzt aber ſollte eben dieſer Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wiſſenſchaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur inſtrumentalen Vernunft in das Gebiet der freien, von ſich

aus ſetzenden, nur ſich ſelbſt folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbeſondere, daß Kant — den wir übrigens auch darum mit Recht preiſen, weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszuſprechen, daß Gott als einzelner Gegenſtand gewollt werde, und nicht die bloße Idee, ſondern das Ideal der Vernunft ſey — daß eben dieſer der von ſeinem Vorgänger ganz vernachläſſigten Seite des Begriffs, wornach nämlich das vollkommenſte Weſen zugleich den Stoff, die Materie alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten ſollte, den eindringendſten Scharfſinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles beſtimmenden Begriffes offenbar wurde.[1].

Carteſius hatte den Begriff des vollkommenſten Weſens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: Wir alle haben die Vorſtellung eines höchſt intelligenten, ſchlechthin vollkommenen Weſens, zu deſſen Begriff gehört, daß es exiſtire. Die hieraus folgende Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz konnte aber die urſprüngliche Zufälligkeit des

[1] Goethe in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe ſich in der wiſſenſchaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungeſtraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unſtreitig wer den Namen des Philologen nach dem großen Maßſtab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgeſtellt hatte. Es iſt indeß nicht meine Abſicht, in den möglichen Sinn des vielleicht ſehr zufälligen Ausſpruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unläugbaren Thatſache knüpfen, dieſe nämlich, daß ſeit Kants Unternehmen unter den verſchiedenen Verſuchen die Philoſophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme ſich zu erfreuen hatte, der nicht in genetiſchem Zuſammenhang mit Kant geſtanden hätte, indeß jeder, der aus der Continuität dieſer Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich ſich iſolirte und ſeinem Standpunkt höchſtens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringſte Wirkung auszuüben. Es ſind aber die zahlreichen Geſchichtſchreiber, welche die neueſte Philoſophie ſeit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetiſchen Zuſammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorſtellen, ſind auch die weniger abſchließend urtheilenden wenigſtens nicht im Stande, im Gebäude des Kantiſchen Kriticismus den beſtimmten Punkt anzugeben, an den die ſpätere Entwicklung ſich als eine nothwendige Folge anſchloß. Dieſer Punkt findet ſich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.

Begriffs nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft ſelbſt folgende und zu jeder verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge unentbehrliche Idee iſt, die ſich unwillkürlich zum Begriff eines ſolchen Weſens fortbeſtimmt, womit freilich nicht die Exiſtenz desſelben, aber wenigſtens deſſen Vorſtellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erſte für jedes Ding, ſo fängt Kant ſeine Entwicklung an, iſt, daß ſein Begriff ein überhaupt möglicher, kein in ſich widerſprechender iſt. Dieſe Möglichkeit beruht alſo auf dem bloß logiſchen Princip, daß von je zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und iſt eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Dings dagegen beruht auf ſeiner durchgängigen Beſtimmtheit, d. h. daß es durch alle möglichen Prädicate hindurch ein beſtimmtes iſt, indem von allen einander entgegenſtehenden je eines ihm zukommen muß. Ein jedes Ding wird entweder körperlich ſeyn oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organiſch oder unorganiſch, wenn unorganiſch, ſtarr oder flüſſig, wenn ſtarr, der Grundgeſtalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper ſeyn müſſen, der ihm zu Grunde liegt, z. B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeſchriebene jede andere ausſchließen. Hier werden alſo nicht Begriffe unter ſich bloß logiſch, ſondern es wird das Ding ſelbſt mit der geſammten Möglichkeit, mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Vorausſetzung jeder Beſtimmung iſt, und weil das Beſtimmen Sache des Verſtandes iſt, nur als Idee in der Vernunft ſeyn kann, durch welche dieſe dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt [1].

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um das wirkliche Seyn und nicht die bloße Vorſtellung zu thun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein ſolcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 571—73 der erſten Ausgabe; die ſpäteren zeigen hier keine Abweichung.

für ſich ſeyn Könnendes iſt; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße Stoff aller beſonderen Möglichkeit, iſt er von der Art deſſen, was nach Ariſtoteles nie für ſich, ſondern nur von einem Anderen zu ſagen iſt[1]. Sollte er ſeyn, ſo müßte etwas ſeyn, von dem er geſagt würde, und dieſes Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieſes müßte ſeiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelweſen ſeyn. Allein Kant macht gar nicht die Vorausſetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten ſey. Die urſprüngliche Abſicht der Vernunft, ſagt er, war bloß und allein, ſich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorſtellen zu können; zu dieſem Ende aber reicht der Begriff von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey und ſelbſt ein Ding ausmache; dieſes Letztere ſey eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unſerer Idee in einem Ideal als einem beſonderen Weſen zuſammenfaſſen, ohne alle Befugniß, denn nicht einmal als Hypotheſe ein ſolches Weſen anzunehmen ſind wir berechtigt. Zwar iſt der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Unterſuchung findet ſich, daß die Idee von ſelbſt eine Menge Prädicate ausſtößt, die als abgeleitete durch andere ſchon gegeben ſind, oder die neben andern nicht ſtehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einſchränkung beruhen und ſoweit ein bloßes Nichtſeyn ausdrücken, ſo wird in Folge der angenommenen Läuterung die Idee in ſich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Poſition iſt, ſie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als alles was zum Seyn gehört, und da was zum Seyn gehört, wenn es überhaupt ſich beſtimmen läßt, dem Seyn voraus, alſo a priori beſtimmt werden muß, ſo wird ſich die Idee zu einem durchgängig a priori beſtimmten Begriff zuſammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allſeitig beſtimmte Ding (res omnimode determinata) iſt, zum Begriff von einem einzelnen Gegenſtand

[1] *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.* Metaph. VII, 10, p. 146, 20.

wird, der, indem er so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich begreift. Ein solches allein durch die Idee bestimmtes Ding wird mit Recht das Ideal der reinen Vernunft genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendasselbe zugleich das allerrealste und vollkommenste Wesen zu nennen seyn würde [1]. So scheint die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee selbst vorzugehen. Eigentlich aber ist sie doch unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisiren, d. h. diesen Inbegriff als existirend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasiren, d. h. zum einzelnen Ding „zuzuspitzen", endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personification bis zur höchsten Intelligenz zu erheben [2].

Dieser Fortgang ist ein natürlicher [3], aber der doch nichts Objectives an sich hat, und uns in Ansehung der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit läßt [4].

Kant läßt sich durch diesen Ausgang dennoch nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es „als Hypothese anzunehmen". Das Nächste unstreitig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte sich ableiten ließe, wie sie in eingeschränkten Wesen sich findet. Das Wesen, das, weil alles als von ihm bedingt unter ihm steht, das Urwesen, als alles begreifend das Wesen aller Wesen zu nennen wäre, verhielte sich dabei als Urbild (Prototypon), die abgeleiteten Wesen als Abbilder (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. Unterschieden

[1] Kr. d. r. V. S. 573–77.
[2] Ebendas. S 583 Anm.
[3] Kr. d. r. V. S. 581.
[4] Ebendas. S. 579.

von ihm könnten ſie nur durch Verneinungen ſeyn, wie alle Figuren nur eben ſo viele Arten ſind, den unendlichen Raum einzuſchränken (das Leibniziſche Gleichniß). Doch nicht durch Einſchränkung des Urweſens ſelbſt dürfte die Mannichfaltigkeit entſtehen, nur das Materielle der Idee ließe ſich als Subſtrat der Einſchränkung denken. Dieß würde eine Unterſcheidung vorausſetzen, wie wir ſie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant iſt ja zwiſchen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einſchränkung) und Gott kein wirklicher Unterſchied, jener hat bloß für unſere Vorſtellung ſich zu einem durchgängig beſtimmten Ding, einem Individuum, zuſammengezogen. Auch ſcheint Kant die mechaniſche Erklärung durch Einſchränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometriſche Figuren, doch nicht als ausreichend anzuſehen, da er in der Folge äußert: das Urweſen (offenbar das Urweſen ſelbſt) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d. h. wohl materiell, zu Grunde, die Mannichfaltigkeit der Dinge müſſe vielmehr als die vollſtändige Folge aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen ſeyn würde, die zur Idee des höchſten Weſens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch würde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädicaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt ſeyn ſolle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung eine Affinität alles Möglichen und Wirklichen bewieſen ſeyn [1].

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantiſchen Entwicklungen bekannt ſind, mögen hier leicht die Keime ſpäter wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indeß iſt bei Kant dieß alles bloß hypothetiſch geſprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe ſich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer ſolchen gegeben war. Denn ſo iſt der bloße „Inbegriff aller Möglichkeiten“ noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß ſich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Beſtimmtem gelangen ließe. Das Nächſte wäre: als die Correlate dieſer Möglichkeiten die wirklich exiſtirenden Dinge nehmen

[1] Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm.

und als deren Möglichkeit die verſchiedenen Arten zu ſeyn erklären, die ſie in ſich ausdrücken; denn eine andere Art zu ſeyn hat das Unorganiſche, eine andere das Organiſche, in deſſen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß dieſe Arten zu ſeyn unmöglich urſprüngliche ſeyn können? Anzunehmen iſt vielmehr, daß dieſe durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt ſich ableiten von urſprünglichen, nicht mehr zufälligen, ſondern zur Natur des Seyenden ſelbſt gehörigen Unterſchieden deſſelben. Denn ſolche Unterſchiede ſtellen ſich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z. B. ſagen, daß das bloße reine Subjekt des Seyns **nicht** das Seyende ſey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieſes das erſte dem Seyenden Mögliche ſey, nämlich Subjekt zu ſeyn. Denn was immer Objekt, ſetzt das voraus, dem es Objekt iſt. Zwar wenn Subjekt, ſo kann es nicht in demſelben Gedanken, oder, wie man zu ſagen pflegt, zugleich, das im ausſaglichen Sinne ſeyende ſeyn, es iſt mit einer Beraubung geſetzt, aber nur einer beſtimmten Art des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtſeyende auch nur Subjekt ſeyn? Eine andere Art des Seyns iſt die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß weſende nennen; auch das wird manchen ungewohnt ſcheinen, wenn wir das eine als gegenſtändliches, das andere als urſtändliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verſtehen, wenn wir ſagen, mit der einen Art ſey das Seyende das bloß Sich, mit der andern das außer Sich ſeyende.

Eine Beraubung alſo iſt mit dem bloßen Subjekt geſetzt; Beraubung aber iſt keine unbedingte Verneinung, und ſchließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in ſich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu iſt, umſtändlicher zeigen werden; nicht Seyn (*μὴ εἶναι*) iſt nicht Nichtſeyn (*οὐκ εἶναι*), denn die griechiſche Sprache hat den Vortheil, die contradictoriſche und die bloß conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns ſchließt ſeynkönnen nicht aus. Reines können, und als dieſes mögen

wir das bloße Subjekt bestimmen, ist nicht Nichtseyn [1]. Das Seyende = A gesetzt ist das Subjekt, es nicht etwa + A (das im aussaglichen, also affirmativen Sinn seyende), aber keineswegs Nicht A, sondern etwa — A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es ist nicht was wir wollen, es ist das Seyende nur in einem Sinne. Wir werden daher sagen müssen, daß es das Seyende ist und nicht ist, ist in einem Sinn, nicht ist im andern Sinn, daß es also eigentlich das Seyende nur seyn kann, eine Potenz des Seyenden ist, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Seyn gehört. Es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen was in jedem Sinn das Seyende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (primum cogitabile); wir müssen es also behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seyenden, zunächst zu dem Seyenden, in welchem nichts vom Subjekt ist (+ A), das also für sich auch nicht einmal seyn könnte (so wenig ein Prädicat seyn kann ohne Subjekt, von dem es getragen wird), dem also jenes (das selbst nicht seyende, nicht das ganz und gar Nichtseyende, sondern das in jenem Sinn nicht seyende) Subjekt ist. Wir können nicht so zu sagen in Einem Athem das bloße Subjekt und sein Gegentheil, das bloß d. h. subjektlos seyende setzen; wir können jenes (— A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als Momente des Seyenden setzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, ist nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, so wird dieses nicht reines Subjekt seyn können, denn dessen Platz, daß ich so sage, ist genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzesten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieser Stelle ist ihm zuvorgekommen; da es aber dennoch gesetzt ist, wird es als außer (praeter) jenem gesetzt nur Objekt, als außer diesem nur Subjekt seyn können, eine andere Entgegensetzung in Beziehung auf das Seyn gibt es nicht, es bleibt also nur, daß es das eine und das andere

[1] Ἀνάμει ὂν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV. 4 (73, 1—3).

ſeyn, aber jedes in anderer Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem andern Theil nach das andere, ſondern es wird jedes unendlicher Weiſe, alſo ganz das eine und ganz das andere ſeyn, nicht ſowohl zugleich als gleicherweiſe; denn wär' es ein aus beiden Gemiſchtes und gleichſam Zuſammengewachſenes (Concretes), ſo könnte es nur ein Seyendes ſeyn, alſo nicht mehr in dieſen Kreis gehören, wo keines ein Seyendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in dieſem Sinn, das Seyende, alſo jedes in ſeiner Art unendlich iſt. Dieſes alſo müßte ebenſo in dem Dritten ſeyn und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einſchränkung gereichen. Dieſes alſo, welches, weil ihm das in-ſich nicht das außer-ſich, das außer-ſich nicht das in-ſich-Seyn aufhebt, nur das bei-ſich-Seyende zu nennen ſeyn würde, das ſich ſelbſt Beſitzende, ſeiner ſelbſt Mächtige (eben dadurch auch ſich von den beiden vorausgehenden unterſcheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbſtentſchlagung zu denken iſt, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Seyn ſich nicht anzieht) — dieſes, ſage ich, wenn das bloße Subjekt den erſten, hätte ohne alle Frage den höchſten Anſpruch das Seyende zu ſeyn. Aber da es was es iſt nur iſt, wenn ihm ſowohl das eine (— A) als das andere (+ A) vorausgeſetzt iſt, alſo nur als das ausgeſchloſſene Dritte ſeyn kann (ich bediene mich unbedenklich dieſes Ausdrucks, der bei contradictoriſch Entgegengeſetztem verneinend iſt und ſagt: daß ein Mittleres oder Drittes unmöglich iſt [1], aber bei bloß conträr Entgegengeſetztem, wo ausſchließen nur ſo viel bedeutet als außer ſich ſetzen, poſitive Bedeutung hat), weil es alſo was es iſt auch nicht für ſich, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern ſeyn kann, läßt ſich auch von dem Dritten (wir wollen es durch ± A bezeichnen), es läßt ſich auch von dieſem nur ſagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seyenden iſt; mit ihm aber iſt alle Möglichkeit erſchöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir ſagen könnten, daß es das Seyende iſt.

[1] *Ἀντιφάσεως μηθὲν ἐστι μεταξύ, τῶν δ' ἐναντίων ἐνδέχεται.* Aristot. Metaph. X, 4. XI, ult. (239, 6 ss.) und De interpr. C. 12.

Wenn dem ſo iſt, wenn nicht 1 (denn auch ſo wird erlaubt ſeyn, jedes Moment durch die ihm entſprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seyende iſt, ſo entſteht von ſelbſt die Frage: was iſt das Seyende? Denn dieſes, das Seyende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem verſucht, das das Seyende ſeyn konnte (hier zeigt ſich, was durch die Einſchränkung des unbeſtimmten Kantiſchen Begriffs eines Inbegriffs aller Möglichkeit gewonnen iſt). Darauf (was das Seyende?) könnte man antworten: wenn keines für ſich, werden alle zuſammen das Seyende ſeyn. Allerdings das Seyende — wir könnten auch ſagen: das Abſolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich iſt [1] —, aber das Seyende nur materiell, dem Stoff nach, nicht wirklich, wie Ariſtoteles unterſcheidet [2], oder das Seyende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seyenden, nicht es ſelbſt. (Bemerken Sie gelegenheitlich die urſprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee). Die Folge wäre alſo, daß nichts das Seyende wirklich iſt — ein ganz anderer Widerſpruch als der bei Descartes, dem die Exiſtenz des höchſten Weſens nur eine ſeiner Vollkommenheiten war. Solang uns auch jede Potenz für ſich war, konnte ſie als ſelbſt ſeyend gelten; dieſes Selbſtſeyn iſt aufgehoben, wenn ſie zuſammen das Seyende darſtellen, zur Materie des Seyenden, d. h. des Allgemeinen, geworden ſind, wie es Ariſtoteles von der Dynamis überhaupt ſagt [3], und ſelbſt nicht ſeyende, können ſie auch nur das Seyende erzeugen, von dem nicht zu ſagen iſt, daß es Iſt, weil von ihm überhaupt nichts, und es ſelbſt nur von anderem zu ſagen iſt [4]. Wenn alſo nicht Nichts das Seyende iſt, und nimmer doch können wir dieß zugeben, ſo fordert das

[1] *Τέλειον, οὗ μὴ ἐστιν ἔξω τι λαβεῖν.* Aristot. Metaph. V, 16. X, 4.

[2] *Διττὸν τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὑλικῶς.* Metaph. XIII, 3. (265, 9).

[3] *Ἡ δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν· ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδε τινος*, XIII, 10 (289, 5. ss.).

[4] S. oben S. 285. Anm.

Seyende, das ſchlechthin Allgemeine, die Idee ſelbſt fordert Etwas oder Eines, von dem es zu ſagen, das ihm Urſache des Seyns (*αἴτιον τοῦ εἶναι*) und in dieſem Sinne es iſt, und das nur wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, alſo ein Einzelweſen, — das allerdings durch die Idee beſtimmt, aber nicht durch dieſe, ſondern unabhängig von ihr wirklich Ding iſt, von dem Kant ſpricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig ſtehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des ſchlechthin vollkommenen Weſens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein beſtimmterer Inhalt zu gewinnen iſt, als er bei den früheren Philoſophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der Behandlung dieſes Begriffs ſeine Vorgänger weit hinter ſich zurückgelaſſen. Zugleich ſollte dieſe bis jetzt noch mehr geſchichtliche als ſelbſtändige Entwicklung den Gegenſtand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beſchäftigen werden, vorerſt nur vorweiſen, wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erſt vorgewieſen werden muß, ehe er es verſtehen, in deſſen Entſtehungsweiſe oder am Ende vielleicht doch unerſchöpfliche Einzelnheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geſchichtliche und inſofern vorläufige Bemerkungen, und die ſich auch auf die Potenzen beſchränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verſchiedenen Potenzen des Seyenden eines gemeinſchaftlichen Seyns fähig ſeyen, deſſen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente nicht das andere iſt, wie wir ſie darum auch nur ſo beſtimmen konnten, daß wir von — A ſagten, es ſey reines Können ohne alles Seyn, von + A ebenſo, es ſey reines Seyn ohne alles Können, von ± A, es ſey nur als von beiden (jedem für ſich) ausgeſchloſſenes, wobei ausſchließen im poſitiven Sinn genommen wurde. Sich ausſchließen im negativen Sinn könnten ſie nur, wenn ſie drei Seyende wären. Das ſind ſie aber nicht, und vielmehr vermitteln ſie ſich gegenſeitig, Momente des Seyenden zu ſeyn. Das erſte iſt ſchon nur geſetzt in Hinausſicht auf das letzte, ſie ſind nicht bloße zuſammen-ſich-Vertragende, wie die vorkantiſche Metaphyſik von dem allervollkommenſten Weſen ſagte, daß es alle realitates

compossibiles in ſich vereinige, vielmehr fordern ſie ſich gegenſeitig und ſind die wahren consentes (wirklich von con-sum, wie praesens von prae-sum), wie die Etrusker gewiſſe Götter nannten, von denen ſie ſagten, daß ſie nur miteinander entſtehen und miteinander untergehen können [1].

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott ſeyn ſoll, ſo unbeſtimmt wie er ſie gelaſſen, können wohl nur als tranſitive gemeint ſeyn, d. h. als ſolche, die über Gott hinausgehen, die zu Wirklichkeiten außer ihm werden ſollen oder doch können. So aber iſt gleich im erſten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm weſentlichen geſetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es ſeine Natur mit ſich bringt, dieſe Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Gedanken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt und bloß in ſeinem Weſen iſt. Die Unterſchiede aber, die wir in Gott ſetzen, ſofern er das Seyende iſt, ſind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgeſetzt, aber die dadurch erfüllt und befriedigt ſind, daß Er ſie iſt. Wenn dieſe Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, ſo kann dieß nur nach der Hand (post actum) geſchehen, und nicht eine ſchon mit dem weſentlichen Actus ſeines ewigen Exiſtirens, d. h. ſeines das-Seyende-Seyns, geſetzte Beſtimmung ſeyn. Wie ſie dieſe Beſtimmung erhalten, davon wiſſen wir hier nichts, denn wir wiſſen ja noch nicht, daß ſie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig, iſt, daß Gott, ſofern er das Seyende iſt, alſo in ſeinem ewigen Exiſtiren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm iſt, das ganz in ſich Beſchloſſene, auch in dieſem Sinn das Abſolute.

Nach der hergebrachten Darſtellung, der auch Kant noch ſich angeſchloſſen, zur Vorſtellung des allerrealſten Weſens, wie man ſagt, gehört auch dieß, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es iſt klar, daß dieſes nicht die Negation ſelbſt ausſchließt, indem dieſe ſo unendlich, d. h. ſo frei von Negation, ſeyn kann als die Poſition. Im bloßen nicht Seyn, im reinen Können, liegt ſo wenig

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 115.

eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher iſt als wäre er nicht, ſagen kann, er ſey durch Negation beſchränkt, da er vielmehr unendliche Macht iſt, und für den Menſchen gerade darum das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen ſich in das Seyn erhebt, nothwendig ein afficirter und beſchränkter iſt. Das reine Können widerſpricht nicht dem lautern Seyn, im Gegentheil, je reiner jenes, deſto mächtiger ſeine Anziehungskraft dieſes. Eben durch dieſe Anziehungskraft iſt er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich dieſe Folge von Möglichkeiten eines vorerſt noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber, wie mir ſchien und noch jetzt ſcheint, völlig parallelen Folge darzuſtellen wagte, und dabei den Satz aufſtellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefſte Potenz, an die alles geheftet, ſey das Nichtſeyende, und dieſes der Hunger nach Seyn. Ich kann nicht rühmen, daß dieſes Wort bei uns Eingang gefunden und nicht eher verhöhnt worden [1]. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Deutſchland ein ſonderlich begabter Mann ſich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) ſehr wohl eingeſehen und faſt noch mehr gefühlt hat. Dieſer Mann war der ſchon erwähnte Coleridge.

[1] Es hatte freilich den Fehler an Ausſprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geſchmack ſind, z. B. ſelig, die hungern und dürſten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet iſt, ſo möchte dieß auch in dem andern: Selig, die arm ſind dem Geiſt (τῷ πνεύματι als Dativus attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

# Dreizehnte Vorleſung.

Die Wiſſenſchaft, die über allen Wiſſenſchaften iſt, und ehe ſie für ſich ſelbſt da iſt, für die andern da iſt, — denn keine von dieſen rechtfertigt ſich wegen ihres Gegenſtandes, die Phyſik z. B., wenn man verlangte, ſie ſolle erſt das Daſeyn der Materie beweiſen, würde ſich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wiſſenſchaft zu ſuchen, und ebenſo folgt jede andere gewiſſen allgemeinen und beſondern Vorausſetzungen, ohne über dieſelben Rede zu ſtehen oder ſie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieſer verweiſen ſie einſtimmig an eine Wiſſenſchaft, die ſich ausdrücklich mit ihnen beſchäftige, und die ſie demnach nicht bloß außer ſich, ſondern über ſich ſetzen: — die Wiſſenſchaft alſo, die über allen Wiſſenſchaften iſt, ſucht auch den Gegenſtand, der über allen Gegenſtänden iſt, und dieſer wieder kann nicht ein ſeyendes ſeyn (denn was immer ein ſolches, iſt ſchon von irgend einer der andern Wiſſenſchaften in Beſchlag genommen), kann nur der ſeyn, von welchem zu ſagen iſt, daß er das Seyende iſt[1].

[1] Nachdem das freigewordene Denken auch hinſichtlich ſeines Gegenſtandes lediglich an ſich ſelbſt gewieſen iſt, was kann es ſuchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtſeyende, denn da hätte es auch ſelbſt nichts, aber auch nichts von all dem, was ein Seyendes iſt. Denn das jedem ſolchen zu Grunde Liegende iſt das Seyende, aber nicht in ſeiner Reinheit, ſondern das mit einer Beſtimmung geſetzte Seyende, das alſo auch nicht Gegenſtand des reinen Denkens ſeyn kann. Alſo iſt es nur das Seyende, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerſt nicht weiter beſtimmt iſt, als durch ſeinen Unterſchied von allem, was bloß ein Seyendes oder das Nichtſeyende iſt. (Wenn man das Seyende im reinen Denken gefunden hat, dann kann es ſich erſt zeigen, ob man bei dieſem allein ſtehen bleiben kann oder nicht).

Dieſer Gegenſtand kann ſchon um ſeiner ſelbſt willen vorzugsweiſe geſucht ſeyn, denn da das menſchliche Weſen überhaupt des Erkennens begehrend iſt, wird es natürlich am meiſten deſſen begehren, in dem am meiſten zu erkennen iſt, und wenn wir nach Ariſtoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntniſſe nicht bloß unſeres Vergnügens oder unſerer Bedürfniſſe halber, ſondern um ihrer ſelbſt willen lieben, und unter dieſen diejenigen am meiſten, durch welche wir am meiſten erkennen (ſchon ein altes Buch ſagt: das Auge ſieht ſich nimmer ſatt und das Ohr hört ſich nicht ſatt), ſo wird uns die Erkenntniß des Gegenſtandes, der über allen Gegenſtänden iſt und in dem alle begriffen ſind, die am meiſten um ihrer ſelbſt willen begehrenswerthe ſeyn, und ſchon dieſes Begehren möchte den Namen Philoſophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenſtandes für ſich und ohne alle weitere Folge wäre ſchon die höchſte mögliche *σοφία* zu nennen, und wenn man darauf ſieht, daß ſie erworben, in dieſem Sinn gelernt werden muß, an ſich das höchſte zu Lernende, das *μέγιστον μάθημα*, wie Platon ſich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieſer Gegenſtand nicht bloß um ſeiner ſelbſt willen geſucht, ſondern um der Wiſſenſchaft willen, nämlich in der Abſicht, daß ſich uns alles andere von ihm ableite. In dieſer Beziehung wird er denn auch das Princip genannt. Gelingt dieſe Ableitung, ſo wird die dadurch entſtandene Wiſſenſchaft die deductive im höchſten Sinne ſeyn. Denn unter die deductiven im Allgemeinen gehören auch die insbeſondere demonſtrativ genannten (die mathematiſchen). Dieſe jedoch ſetzen ſich gewiſſe Grenzen, die ſie nicht überſchreiten; ihre Ausgangspunkte ſind Definitionen auch in dem Sinn wie Begrenzungen (*ὁρισμοί*), die ſie ſich ſelbſt geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich iſt. Dafür haben dieſe Wiſſenſchaften auch nicht den unbedingten Verſtand der Sachen, ſondern nur von dieſen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenſtande ſelbſt aus, ſondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend alſo und zwar vom höhern, vom unbedingten Princip iſt die höchſte Wiſſenſchaft.

Wie ſie jedoch in der Ableitung ſich verhält, liegt uns noch ferne. Die erſte Frage iſt, wie zum Princip gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorleſung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgeſprochen und erklärt. Es iſt z. B. nicht geſagt, ob jenes Zeigen ſelbſt ein wiſſenſchaftliches ſey, und wenn nicht Wiſſenſchaft, was denn ſonſt. Daß aber auch der Weg zum Princip ſelbſt wieder Wiſſenſchaft ſey, ſcheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip ſelbſt von nichts, denn über ihm iſt nichts, und wenn alle andern Wiſſenſchaften freiwillig an eine höchſte verweiſen, die nicht wieder eine Wiſſenſchaft wie ſie, ſondern nur die Wiſſenſchaft ſchlechthin, die Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, ſondern nur von dem, was ſchlechthin und gegen alles Princip iſt, ausgehen kann: ſo wäre widerſinnig zu denken, daß dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt wieder auf Wiſſenſchaft zurückweiſe, und die Sache ſo ins Unendliche gehe; einmal alſo muß die Wiſſenſchaft kommen, der nicht wieder Wiſſenſchaft in gleichem Sinn, ſelbſt ſchon von einem Princip abgeleitete, vorausgehen kann[1].

Wenn aber keine Wiſſenſchaft, eine Methode wenigſtens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Beſondern geht, kann es aber nur eine zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Beſondern zum Allgemeinen, alſo die insgemein inductiv genannte. Wie ſollte nun aber die inductive hier anwendbar ſeyn? Denn woher ſoll uns das Beſondere, das der Weg zum Allgemeinen iſt, kommen?

Erinnern wir uns alſo an die Unterſchiede des Seyns, die wir in der letzten Vorleſung gefunden haben, dort zwar nur im Verlauf einer geſchichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: ſie zeigen, daß einiges nur in gewiſſem Sinn das Seyende iſt, alſo es nicht unbedingt iſt, ſondern iſt und nicht iſt, iſt in einem, nicht iſt in andrem Sinn, alſo nur bedingt, nur hypothetiſch iſt, d. h. es eigentlich nur

[1] Hier gilt das Ariſtoteliſche: *ἀποδείξεως οὐκ ἀπόδειξις, ὡς οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη.* Anal. Post. II, 19.

ſeyn kann, und daß von dem erſt, das alle Arten des Seyns in ſich allein iſt, ſich ſagen läßt, daß es das Seyende iſt. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf beſondere Weiſe iſt und es daher überhaupt nur ſeyn kann, zu dem, was allgemein, was ſchlechthin es iſt, und wäre nun ein ſolcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit dieſem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieſer Induction aus Erfahrung geſchöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wiſſenſchaft zwar vom unbedingten Princip aus in ſtetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabſtiege und in dieſem Sinn a priori entſtünde, das Princip ſelbſt aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn ſo — nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage ſeyn kann, wie der Einzelne zur Wiſſenſchaft überhaupt komme, und inſofern alſo auch das ariſtoteliſche Wort nicht anwendbar iſt, daß die erſten Begriffe uns durch Induction bekannt werden müſſen. Denn ſchon ohnedieß wird ſich niemand vorſtellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, ſich zur Philoſophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erſt, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philoſophie Berufenſte ſey. Und auch dem, welcher ſich zum höchſten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wiſſenſchaft erhoben, auch dieſem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung ſich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber laſſen ſich nur in der Form von Bekenntniſſen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erſchienen, wenn ſie ſich auf Bekenntniſſe beſchränkt hätten, anſtatt Philoſophen von Profeſſion ſeyn zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den erſten Eindrücken bis zu wirklicher Philoſophie hat der arabiſche Philoſoph Ibn Joktan darzuſtellen geſucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Geſammtheit gelten, und am wenigſten wohl werden

wir, die ſo eben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philoſophie, um die ihr durch das Chriſtenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgeſtiegen iſt, — und ein gleiches Aufſteigen, ein gleiches Verſuchen der möglichen Standpunkte zwiſchen dem Früheſten, dem das Seyende in Gegenſtänden der Erfahrung, Luft, Feuer u. ſ. w. war, bis zu Platon, der zuerſt mit Bewußtſeyn zu dem ſeyend-Seyenden, dem ὄντως ὂν, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgeſonderten ſich erhoben — am wenigſten gewiß werden wir, die eine eigentliche Geſchichte der Philoſophie annehmen, der Behauptung widerſprechen: in dieſem ſubjectiven Sinn ſey die Philoſophie eine Wiſſenſchaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun iſt, iſt vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induction zu ſchöpfen ſeyen, die, wie uns nun einmal feſtſteht, die einzige zum Princip ſelbſt führende Methode ſeyn kann. Auch dieſes aber könnten wir wenigſtens nicht unbedingt widerſprechen, nachdem wir gewiſſe nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer ein Seyendes iſt, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgeſprochen, aber ein jedes wird doch dieſe Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete ſind und wenigſtens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip ſelbſt dienen können. In dieſem Sinn alſo wird nicht zu leugnen ſeyn, daß die auf das Princip gehende Unterſuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen ſelbſt zum Theil dieſen Weg eingeſchlagen, wiewohl mehr in didaktiſcher als in wiſſenſchaftlicher Abſicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem πρὸς ἡμᾶς πρότεροις καὶ γνωριμωτέροις) zu dem an ſich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt [1], der natürlichere iſt. Damit iſt aber nicht geſagt, daß wir ſolchen beiſtimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Principe zu thun iſt, ſondern um gewiſſe oberſte Thatſachen, von welchen ſie durch Schlüſſe zum

[1] Anal. Post. 1. 2.

allgemeinen Begriff einer höchſten Urſache gelangen, ohne ſagen zu können, auf welche Weiſe ſie Urſache ſey, weßhalb ſie ihnen denn auch nicht wirklich Princip iſt. Da ſie aber außerdem, weil mit bloßen Particularſätzen kein Schluß möglich iſt, allgemeiner Grundſätze nicht entbehren können, ſo nehmen ſie es entweder auch als bloße Thatſache an, daß durch ſolche Grundſätze unſer Bewußtſeyn beſtimmt iſt; in dieſem Fall mögen ſie ſehen, wie ſie der Argumente z. B. David Humes ſich erwehren; meinen ſie es aber anders, ſo müſſen ſie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erſcheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wiſſenſchaft, ſondern nur vereinzelte Thatſachen zugeben, mit ſich ſelbſt mehr in Uebereinſtimmung, als die auf ſolche Weiſe mit Thatſachen Philoſophie machen wollen. Denn nicht ſyllogiſtiſch, mit unvermeidlichem Ueberſpringen in ein anderes Gebiet (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), ſondern durch reine Analyſis des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus dieſem herauszugehen, als dieſem ſelbſt inwohnend, müßten die Principe und durch dieſe das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf ſolche Weiſe zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatſachen nur pſychologiſche annehmen, ſo zeigt ſich auch darin, wie beſchränkt ſie die Aufgabe faſſen. Denn wenn es Principe, alſo das Allgemeinſte iſt, was in der Thatſache geſucht wird, ſo müßte dieſe, auch wenn ſie rein pſychologiſche iſt, gerade nicht als ſolche, ſondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht ſubjectiv genommen, ſondern in ihren conſtitutiven Principien unterſucht, wird die pſychologiſche Thatſache an objectivem Gehalt keiner andern nachſtehen, aber es wird eben nur dieſer, nicht was ſie beſonders hat, in Betracht gezogen werden. Pſychologie iſt eine Wiſſenſchaft für ſich und ſelbſt eine philoſophiſche, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philoſophie dienen kann.

Laſſen wir aber dieſe Mißverſtändniſſe bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, ſey auf der breiteſten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinſten und genaueſten Analyſis

wirklich zu den Principen und durch dieſe zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieſes Aufſteigen ſchon ſelbſt als Philoſophie anſehen müſſen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denſelben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen alſo, dieſe Induction wäre die ganze Philoſophie, wie vertrüge ſich dieſe Vorſtellung mit dem Begriff abſoluter Wiſſenſchaft, der ſich uns unwillkürlich mit Philoſophie verbindet und nicht erlaubt, daß ſie ihr Anſehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und ſelbſt zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders iſt der Gedanke der Philoſophie entſtanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch ſich ſelbſt geſicherte Grundlage anſehen konnte, ihre Wahrheit ſelbſt der Begründung bedürftig glaubte. Im beſten Falle und bei der ſorgfältigſten Ausführung bliebe der Grund ſchwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, ſondern als ein ſelbſt Zufälliges, weil ſeyn- und nichtſeyn-Könnendes erſchiene, wie wir ja ſelbſt von dem „Ich bin“ des Carteſius einſehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausſpricht, aber an ſich zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philoſophiſche Bewußtſeyn iſt an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in ſich duldet. Alſo nicht nur dieſe Induction ſelbſt wäre nicht Wiſſenſchaft, ſondern auch, wenn man von dem ſo gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entſtehen, das für Wiſſenſchaft im ſchlechthin abſchließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philoſophie denken, dergeſtalt denken, daß wir lieber den Gedanken derſelben aufgeben, wenn wir ſie nicht als völlig ſouveräne Wiſſenſchaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem beſondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren ſie ſich bedient, aus der Erfahrung geſchöpfte ſeyen. Allein es fragt ſich, ob dieſe Beſchränkung im Begriff der Methode ſelbſt liegt, welcher es vielmehr genug ſcheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieſes Einzelne gegeben ſey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben ſeyn könne, iſt doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und ſollte der

Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns (— A + A ± A sind für sich Einzelne = die καθ' ἕκαστα; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen seyn, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, im reinen Denken, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall ist?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist nur dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, ist ebenfalls nur wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (denn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dieß ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur an sich das Seyende ist. Hierin liegt eine Beraubung (στέρησις), die uns nicht ruhen läßt, sondern dieses (das nur an sich seyende) gesetzt, müssen wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seyenden gehört ebensowohl das nur gegenständlich subjektlos seyende, also (wie wir es ebenfalls

ausdrücken können) was außer ſich das ſeyende iſt; nur nicht in Einem Athem, daß wir ſo ſagen, können wir das Seyende als jenes und als dieſes, wir können es als jenes nur zuerſt, als dieſes hernach ſetzen, ſo daß wir nun beide auch als Momente des Seyenden beſtimmen können. Offenbar aber iſt auf dieſe Weiſe Veranlung in beiden geſetzt, und auch ſo kein Stillſtand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, iſt eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengeſetzten vorausgehen; denn ſo hat das Seyende, das an erſter Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt ſeyn konnte, das hat ſowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat alſo, wodurch es beides ſeyn und doch in ſich Eines bleiben kann, womit der Begriff des ſeiner ſelbſt Mächtigen, des bei ſich Seyenden entſteht (im bei-ſich-ſeyn liegt ebenſowohl das in-ſich, als das außer-ſich-Seyn). Dieſes alſo iſt erſt die dritte Möglichkeit. Das Seyende in dieſem Sinn (als das bei-ſich-Seyende) iſt nur möglich als das ausgeſchloſſene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, dieſen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictoriſch Entgegengeſetzte negativ iſt und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegentheiligem die Rede iſt, im bejahenden Sinn zu brauchen, ſo nämlich, daß ausſchließen außer ſich ſetzen bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logiſche Grundſätze erinnern, ſagt von ſelbſt, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Geſetze des Denkens Geſetze des Seyns ſind, und nicht, wie nach Kant ſo allgemein geglaubt worden, die bloße Form, ſondern den Inhalt der Erkenntniß beſtimmen, im Vorgebiet der Wiſſenſchaft, die zum Princip nicht wieder die Wiſſenſchaft, ſondern nach Ariſtoteles die Vernunft hat, nicht irgend ein Denken, ſondern das Denken ſelbſt, das ein Reich für ſich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß theilt; jenes Denken, von welchem ebenderſelbe eben daſelbſt (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) ſagt, daß es an Wahrheit und an Schärfe über die Wiſſenſchaft geht [1], wie wir davon ſo eben einen Beweis hatten;

[1] *Ἧς ἀρχὴ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ ΝΟΥΣ. — Οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται*

denn z. B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt ſeyn kann, wird nicht gewußt, ſondern gefühlt, und übertrifft durch dieſe Unmittelbarkeit jede vermittelte (erſt verſchloſſene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts ſeyn, als die Principe und das Princip auf dieſelbe Weiſe ſuchen zu wollen, wie man erſt in der Wiſſenſchaft verfahren kann. Darauf wird ſich jedoch beſſer in der Folge zurückkommen laſſen. — Das Denken, ſagten wir, hat einen Inhalt für ſich. Dieſer Inhalt, den die Vernunft allein von ſich ſelbſt und von nichts anderem hat, iſt im Allgemeinen das Seyende und können im Beſonderen nur jene Momente ſeyn, deren jedes für ſich nur das Seyende ſeyn kann (nämlich wenn die andern hinzukommen), alſo nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden iſt. Dieſe Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, ſondern wie das Seyende gar nicht nicht gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, iſt auch alles Denken hinweggenommen), dieſe Möglichkeiten alſo, welche die nicht bloß zu denkenden, ſondern die gar nicht nicht zu denkenden, alſo nothwendig gedachte ſind, und daher auf ihre Weiſe und im Reich der Vernunft ebenſo ſind, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weiſe und in ihrem Reiche ſind: dieſe Möglichkeiten ſind die erſten und von denen alle andern abgeleitet ſind, die alſo, welche uns möglicherweiſe zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, dieſen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgeſprochene zu geben, wenn wir dieſes als ein Geſetz ausſprechen wollen, welches andere könnte dieß ſeyn außer dem, das mit allgemeiner Zuſtimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgeſetz gegolten, von dem, wie Ariſtoteles ſagt, nicht eine beſondere Art des Seyenden, ſondern das Seyende als ſolches und wie es in der Vernunft iſt, beſtimmt wird, deſſen voller oder poſitiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν - - - οὐθὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς. Zuletzt: Νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. Anal. Post. II, 19. Wie will man dieſe Stellen mit den gewöhnlichen Anſichten vom Empirismus des Ariſtoteles reimen?

iſt, indem es auf das contradictoriſch Entgegengeſetzte beſchränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt würde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundſatz für analytiſche, wie er ſie nennt, eigentlich aber tautologiſche Sätze iſt, während Ariſtoteles es wenigſtens nicht minder auch für das bloß Entgegengeſetzte (nur als contrarium ſich Entgegenſtehende) Geſetz ſeyn läßt, das nämlich nur widerſprechend werde, alſo unter den Grundſatz des Widerſpruchs falle, wenn es zugleich geſetzt werde, nicht alſo, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengeſetztes allerdings eines und daſſelbe ſeyn können. Hiedurch erhält das ſonſt bloß negative Geſetz poſitive Bedeutung, und es begreift ſich, wie es nach Ariſtoteles das Geſetz alles Seyenden, alſo das fruchtbarſte und inhaltsreichſte aller Geſetze ſeyn kann [1]. Vollſtändig dieß einzuſehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was ſchon hier einleuchtet iſt, daß ohne das ſo verſtandene nur nichtsſagende Sätze übrig bleiben, und emphatiſche, d. h. die wirklich etwas ausſprechen, unmöglich ſeyn würden. Denn wovon läßt ſich ſagen, daß es hell iſt, als von dem an ſich Dunkeln, wovon, es ſey krank, als von dem bloß krank ſeyn Könnenden, an ſich alſo Geſunden.

Es iſt wohl der Mühe werth, wegen dieſer Ausdehnung des Grundſatzes den Ariſtoteles ſelbſt zu hören, aus deſſen Worten auch noch verſchiedenes anderes zu lernen ſeyn möchte. „Da es unmöglich iſt, ſagt er, daß Widerſprechendes zugleich von demſelben mit Wahrheit geſagt werde, ſo iſt offenbar, daß auch Entgegengeſetztes nicht zugleich eines und daſſelbe ſeyn kann. Denn das eine der Entgegengeſetzten iſt Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer beſtimmten Art (des Seyns z. B. — nicht des Seyns überhaupt). Wenn es alſo etwas Unmögliches iſt, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, ſo wird auch unmöglich ſeyn, daß Entgegengeſetzte zugleich eines und daſſelbe ſeyn, man beſchränke denn jedes auf ein beſonderes Wo, oder ſage das eine vom beſtimmten Theil (ſchwarz z. B.

[1] *Τοῦ ὄντος ἐστὶν ἢ ὄν — ἅπασιν ὑπάρχει τοῖς οὐσίαν, ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδία τῶν ἄλλων.* Metaph. IV, 3 (66, 7. 5).

vom Auge), das andere (weiß) ſchlechthin oder vom Ganzen“ [1]. Merkwürdig iſt, wie hier dem „nicht zugleich“ das „nicht an derſelben Stelle“ ſubſtituirt iſt, und leicht mag Ariſtoteles ſinnliche Beiſpiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn ſeine Rede iſt ſo formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeſchloſſen war. Aber auch in Bezug auf das reinſte Intelligible läßt ſich das eine ſtatt des andern ſagen, zumal wenn man lateiniſch ſich ausdrückt, wo non eodem loco ſo viel iſt als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (*ὑποκείμενον*), und die Momente des Seyenden verhalten ſich vollkommen wie Stufen, die ebenſowenig zugleich betreten als an derſelben Stelle ſeyn können.

Beraubung ſey auch Verneinung, ſagt Ariſtoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterſcheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenſtand überhaupt abſpricht, z. B. nicht weiß iſt die Stimme (*οὐ λευκὸν ἡ φωνή*)[2], d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß iſt auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein ſonnenverbranntes Geſicht, das ſeiner Natur nach weiß ſeyn könnte, iſt nur nicht weiß, es iſt *μὴ λευκόν*, und wird

[1] *Ἐπεὶ δ' ἀδύνατον, τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν, ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν, οὐχ ἧττον [οὐσίας δὲ στέρησις ἡ] δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον, ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω, ἢ θάτερον μὲν πῇ, θάτερον δὲ ἁπλῶς.* Metaph. IV, 6 extr. Die von mir in [] eingeſchloſſenen Worte ſind offenbar durch ungeſchickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn ſtörend. Blieben ſie ſtehen, ſo müßte man zu dem alsdann mit *οὐχ ἧττον* abſchließenden Satz hinzudenken: *ἢ τῶν ἀντιφατικῶς λεγομένων*, und der Satz würde ſo ſagen: nur nicht weniger als im Widerſpruch, ſey auch in der Entgegenſetzung eines von beiden Beraubung. Aber dieß wäre ganz gegen Ariſtoteles Meinung und was er hier ſagen will, iſt vielmehr, daß in der *ἐναντίωσις* nicht weniger Verneinung ſey, als in der *ἀντίφασις*, nur eine andere Art, nämlich *στέρησις*, die ſoweit eher das Unterſcheidende der *ἐναντίωσις* als das ihr und der *ἀντίφασις* Gemeinſchaftliche ſeyn würde.

[2] So Metaph. XII, 2 (240, 18).

durch die Verneinung nur zu einer beſondern Art des weißen Geſichts; wie das nur nicht poſitiv Seyende nicht das Nichtſeyende, ſondern durch die Verneinung nur zu einer beſondern Art des Seyenden, zum *μὴ ὄν* wird [1]. Das „nicht", wie Ariſtoteles an einer andern Stelle erklärt [2], beraubt entweder ganz (*ὅλως*) oder nur auf gewiſſe Weiſe, z. B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich ſeyn, nicht auch das gleich ſeyn können. Was A nicht iſt, iſt entweder das ganz des Aſeyns Unfähige (*τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν*), oder das es ſeyn kann aber nicht iſt (*τὸ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ*). Iſt Beraubung eine Verneinung des Habens, ſo ſetzt ſie entweder ein abſolutes nicht haben-Können (*ἀδυναμία διορισθεῖσα*), oder ſie ſetzt das Subjekt, das haben-Könnende, voraus (iſt *συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ*), wo ſie erſt Beraubung im engern Sinn iſt. Gleich oder nicht gleich (*οὐκ ἴσον*) iſt alles, gleich oder ungleich (*ἄνισον*) aber nicht alles, ſondern nur was der Größe fähig iſt [3].

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechiſche Sprache wahrſcheinlich vor allen andern voraus hat, auf verſchiedene Weiſe verneinen, und zwar, wie ich dieß ſchon früher in einem andern Vortrag nachgewieſen, ganz analog der philoſophiſchen Unterſcheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweiſe iſt die durch das *α* privativum, unſer deutſches un. In der zuletzt angeführten

[1] Metaph. IV, 2 (63, 8 ss.). Die unbedingte Verneinung (*ἡ ἀπόφασις ἡ ἁπλῶς λεγομένη*) ſagt einfach: *ὅτι οὐχ ὑπάρχει* (*ἐκεῖνο*) *ἐκείνῳ* (die Einſchaltung des *ἐκεῖνο*, das in einigen Handſchriften ſtatt *ἐκείνῳ* zu ſtehen ſcheint, rechtfertigt ſich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: *ὅτι οὐχ ὑπάρχει* (*ἐκεῖνο*) *τινὶ γένει*, ſie iſt *στέρησις*, welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffs überhaupt (*τοῦ ὅλου λόγου*), ſondern des beſtimmten (*τοῦ τελευταίου λόγου*) iſt.

[2] Metaph. X, 4 (201. tot.).

[3] Auch früher V, 22 (114, 10): *ἄνισον τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα, πεφυκὸς* (*ἔχειν*) *λέγεται*. Für die Sache iſt es gleichgültig, ob man vorzieht *τὸ μὴ ἴσον* zu leſen, oder ob man das *τῷ ἔχειν* durch das gleichfolgende *ἄῤῥητον λέγεται τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα* ſich rechtfertigen läßt.

Stelle ſetzt Ariſtoteles dem *οὐκ ἴσον* das *ἄνισον* völlig wie *μὴ ἴσον* entgegen [1]. Ueberall jedoch möchte dieſe Gleichſtellung nicht anwendbar ſeyn. Es ſey z. B. das Muſter einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausſchneiden ſoll, ſo wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, ſondern die verfehlte Abſicht ausdrücken will, ungleich nicht ausreichen, man wird ſagen müſſen, das Nachgebildete ſey dem Vorbild nicht wirklich gleich, *μὴ ἴσον*. Bemerkungen dieſer Art können kleinlich ſcheinen; da ſie aber doch auf wirkliche Nüancen des Gedankens ſich beziehen, dürfen ſie nicht überſehen werden, wenn auch namentlich die deutſche Sprache Mühe hat ſie zu unterſcheiden, und faſt nur durch den Accent ſich helfen kann, wenn ſie nicht wohl oder übel lateiniſch ſich ausdrücken will; denn da z. B. möchte über den Unterſchied zwiſchen est indoctus, est non-doctus und non est doctus kaum jemand ſich täuſchen. Weder das Erſte noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde ſagen, das Erſte nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es ſich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, ſetzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Anſehung des allgemein-griechiſchen, noch in Anſehung des ariſtoteliſchen Sprachgebrauchs über den Unterſchied der beiden Partikeln ein Zweifel ſeyn, man müßte uns denn was den erſten betrifft eine Stelle des platoniſchen Sophiſten entgegenhalten, welche zu erörtern ich ſpäter Gelegenheit nehmen werde: ſo kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Ariſtoteles, ſo oft er den großen Grundſatz erwähnt (unmöglich iſt, daß daſſelbe zugleich ſey und nicht ſey), nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, nie von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* ſpricht, wie er müßte, wenn der Grundſatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wiſſen. Offenbar, da er eines von beiden ſagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundſatz in der

[1] Gleiches geſchieht mit dem *ἄδικος*. Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch *α*, ſo viele Beraubungen. V, 22 (114, 9).

weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe wünschte man von dem „nicht zugleich“ sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch der entsteht, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen [1]. Einmal wenn z. B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der particulär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend sind die Sätze bloß conträre [2], die beide falsch seyn können, nicht widersprechende, von denen einer nothwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr seyn können. Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z. B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z. B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da also ist es unmöglich, also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d. h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur in einer andern Zeit. Also gerade nur wo bloße Entgegensetzung, ist das Aristotelische „nicht zugleich“ an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sey bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld.

[1] De Interpr. 6.
[2] De Interpr. 7.

Sage man: ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo müſſe die Bedingung nicht zugleich dabei ſtehen, denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt ſeyn[1]. Allein erſtens ſpricht niemand ſo, denn niemand ſagt gern etwas von ſelbſt ſich Verſtehendes, das als Satz ausgeſprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand ſo ſpräche, iſt eben darum, weil nur davon die Rede, was der Menſch, der ungelehrt iſt, nicht iſt, nicht davon, was er ſeyn kann, das „zugleich" überflüſſig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt; hier ſey der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerſpruchs, ohne daß die Einſchränkung „nicht zugleich" hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterſchied auch ſo bloß in Worten liegt, wird auch ſo niemand ſagen, und kein Denkender wird ſo ſagen, weil ſeine Meinung nicht ſeyn kann, daß es zufällig nur ſo iſt, er wird ſagen: daß kein Ungelehrter gelehrt ſeyn kann, wo dann aber ſofort der Zuſatz „nicht zugleich" als unerläßlich erſcheint. Ein Menſch nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter iſt, kann allerdings noch gelehrt ſeyn, nämlich in einer andern Zeit; hier iſt bloße Entgegenſetzung, das „nicht zugleich" alſo von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt iſt, ſondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus iſt, wird das Gelehrtſeyn zur Unmöglichkeit, d. h. zum Widerſpruch, hier iſt der Zuſatz ganz überflüſſig.

Kant, der gelegenheitlich auch die Meinung ausgeſprochen, ſeit Ariſtoteles habe die Logik keine Fortſchritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren ſehr zufrieden ſeyn, wenn man ihnen zugeſtünde, nur den abſtracten Inhalt der Ariſtoteliſchen Logik treu und vollſtändig bewahrt, und was die metaphyſiſchen Erörterungen der logiſchen Verhältniſſe betrifft, mit denen Ariſtoteles ja auch vorausgegangen, wenigſtens keine Rückſchritte gemacht zu haben), Kant alſo macht gegen das „nicht zugleich" als Zuſatz zum Grundſatz des Widerſpruchs noch den beſondern Grund

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 153.

geltend, daß ſo der apodiktiſch-gewiſſe (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundſatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logiſcher Grundſatz müſſe er ſeine Ausſprüche gar nicht auf Zeitverhältniſſe einſchränken, eine ſolche Formel ſey der Abſicht ganz zuwider[1]. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundſatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber iſt, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zuläſſig ſey. Denn dieß hieße das Denken allzu ſehr beſchränken oder vielmehr aufheben. Es verſteht ſich unſtreitig von ſelbſt, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetiſche, als ſolche aber iſt ſie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden ſelbſt bloße Potenzen ſind (als auf die Wirklichkeit wartende ſind ſie), ſo iſt auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erſt als ſolche iſt, wenn wirklich das bloße Denken überſchritten iſt, ja die Folge in den wirklichen Zeiten beſteht nur darum, weil ſie urſprünglich eine intelligible, noetiſche, und alſo eine ewige iſt, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor ſchon — in der Idee, wie man ſagt — beſtimmt ſeyn mußte: dem Vorausgehenden mußte beſtimmt ſeyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende ſey. Es iſt unvermeidlich, auf das alles zugleich zu kommen, wie auch Ariſtoteles zugibt, daß nach Einem Geſichtspunkt die Recht haben, welche nicht-Seyn und Seyn im Gegenſtand präexiſtiren laſſen[2]. Von jenen Momenten des Seyenden iſt freilich keines ohne das andere, es iſt hier alles wie in einem organiſchen Ganzen gegen ſich wechſelſeitig beſtimmend und beſtimmt; das nicht ſeyende iſt dem rein ſeyenden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder iſt das rein ſeyende die beſtimmende Urſache (ratio determinans) des bloßen An-ſich-ſeyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenſo Momente des Seyenden zu ſeyn, wie eben dieſes ihm durch ſie vermittelt iſt; es müſſen deßhalb alle oder es kann keines geſetzt ſeyn. Weil

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 152.
[2] Metaph. IV, 4.

jedes der Unterſchiedenen für ſich und ohne das andere das Seyende nie ſeyn kann, ſo iſt zwiſchen ihnen eine natürliche Anziehung, und es iſt nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee zumal entſteht. Das iſt auch der Sinn von: „In der Idee ſey alles zugleich“. Aber dieſes „zugleich“ hebt nicht auf, daß das eine Moment noetiſch eher ſey als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) iſt darum das Erſte doch das Erſte, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem iſt, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verſchiedenen Momenten, und da unſere Gedanken derſelben ſucceſſiv ſind, auch nicht mit einer und derſelben Zeit[1] geſetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetiſch gemeint iſt, zum realen Proceß wird.

Aber ſogar durch Zahlen haben wir die Momente bezeichnet[2], und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philoſophie ſchon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf ſpäter an gelegener Stelle noch beſonders antworten, und begnügen uns jetzt zu ſagen, daß da, wo Unterſcheidung von Momenten, auch etwas Zählbares iſt. Seit Kant den Typus von Theſis, Antitheſis und Syntheſis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben dieſen in ausgedehnteſter Anwendung geltend gemacht, iſt die ſogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichſam zur ſtehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philoſophie mit drei Begriffen (wenn auch noch ſo verkrüppelten) anfangen zu müſſen glaubte; ob ſie nun dieſe zählen und ſagen: es ſind drei, iſt für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das vorausſetzungsloſe Anfangen ſich vorſtellen, müßten ſie auch das Denken ſelbſt nicht vorausſetzen, und z. B. auch erſt die Sprache, in der ſie ſich ausdrücken, deduciren; da dieß aber ſelbſt nicht ohne Sprache geſchehen könnte, bliebe nur das Verſtummen, dem ſich einige durch Unbehülflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern ſuchen, und der Anfang müßte ſogleich auch das Ende ſeyn.

Zurück von dieſen logiſchen Erörterungen zur Sache. Den höchſten

[1] κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον. Metaph. XI. 5. Sonſt ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ. Cat. 12.
[2] S. die zwölfte Vorleſung.

Anſpruch, das Seyende zu ſeyn, hat, wie wir geſehen, das Dritte. Aber, da es das, was es iſt, nicht für ſich ſeyn kann, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern, ſo gilt von ihm, daß es für ſich eben auch nur das Seyende ſeyn kann, eine Potenz des Seyenden iſt. Aber das Ganze, das ſich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieſes wird wohl das Seyende ſeyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur ſeyn kann, ſo iſt das Ganze zwar das Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Iſt, ſondern nur ſeyn kann. Es iſt die Figur des Seyenden, nicht Es ſelbſt, der Stoff der wirklichen Idee, nicht ſie ſelbſt, ſie wirklich, wie Ariſtoteles von der Dynamis im Allgemeinen ſagt: ſie ſey nur der Stoff des Allgemeinen[1]. Zur Wirklichkeit wird es erſt dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Iſt, das dieſe Möglichkeiten iſt, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata ſind. Dieſes aber, was dieſe Möglichkeiten Iſt, kann begreiflicherweiſe nicht ſelbſt wieder eine Möglichkeit ſeyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seyenden genannt, iſt alle Möglichkeit beſchloſſen (ſini), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit iſt, ſondern Wirklichkeit, und das ſich zu den Möglichkeiten als das ſie ſeyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das ſchlechthin Allgemeine nicht ſelbſt ſeyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein ſelbſtloſes, ſein Selbſt hat, das ihm als nicht ſelbſt-ſeyendem Urſache des Seyns iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt. Dieſes Letztere, das das-Seyende-ſeyende (ebenfalls ein ariſtoteliſcher Ausdruck, wie ſich uns in der Folge zeigen wird), iſt, weil es dieſes iſt, nicht ſelbſt eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes, das ſich den drei Elementen oder Principen anreiht; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem ſeyn, welchem es Urſache des Seyns iſt, ſondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weßhalb auch hier nicht wieder

[1] Sie ſind die Dynamis (das Reich des Seynkönnenden), wovon Ariſtoteles ſagt: *ἡ δύναμις, ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὐσα καὶ ἀόριστος (τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν), ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὐσα τοιόδε τινος.* Metaph. XIII, (289, 5 ss.).

Zahl). Jene Elemente werden erſt das Seyende, indem es ſie iſt; aber eben darum kann es in ſich ſelbſt nicht wieder das Seyende ſeyn, man ſage denn, es ſey das Seyende ſelbſt (*αὐτὸ το ὄν*), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, ſondern das Weſen ſelbſt iſt (Einheit von Seyn und Weſen im entgegengeſetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es ſeyenden hat, ſo iſt es ſelbſt (in ſich ſelbſt) nichts Allgemeines (kein Was), ſondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, ſo ſehr, daß gegen dieſe ſein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres[1], ein ihm bloß Zuſtoßendes (*συμβεβηκός*), Hinzukommendes erſcheint. Es iſt das, deſſen Weſen im Wirklichſeyn beſteht nach dem energiſchen Ausdruck des Ariſtoteles: *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*[2], den die weniger Geübten ſich wohl am beſten deutlich machen, wenn ſie als Gegenſatz dazu denken, daß z. B. der Materie (im ariſtoteliſchen Sinn) der Actus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes iſt.

Das, was das Seyende Iſt, kann als das ſchlechthin Weſen- oder Idee-Freie (nämlich für ſich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal das Eine ſeyn, ſondern nur Eines, *Ἕν τι*, was dem Ariſtoteles mit dem was ein Dieſes (ein *τόδε τι ὄν*)[3] und dem für-ſich-ſeyn-Könnenden gleichbedeutend iſt, dem *χωριστόν*[4]. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von ſich ausſchließend, wird es ſo wenig dem Weſen nach ein Seyendes, als in ſich ſelbſt das Seyende, es wird bloß ſeyend zu nennen ſeyn, wie Ariſtoteles von der Subſtanz (*οὐσία*) ſagt: *οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν*[5], nicht etwas (was

[1] Gegen ſolche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was ſie nämlich ſo nennen) gefährdet ſehen wollten, genüge das *πρεσβεία ὑπερέχον* bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demſelben Gegenſtand redet, wie er auch ſonſt dieſe Ausdrucksweiſe liebt. Vergl. das *πρεσβύτατον* de Legg. XII, p. 966 D.

[2] Metaph. XII, 6.

[3] Man ſehe Metaph. V, 13 (106, 21).

[4] S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (*τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι*) findet ſich zuſammengeſtellt Metaph. VII, 3 (131, 20).

[5] Metaph. VII, 1 (128, 26 ss.).

es ſey), ſondern einfach ſeyend. Was weiter hinzukommt, hat es durch ſein Verhältniß zum Seyenden.

Es wird Ihnen, wenn Sie dieß aufgefaßt, auch nicht ſchwer ſeyn, dieſes, von dem wir ſagen, es ſey rein ſeyend, von jenem ſeyenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich ſubjectlos) ſeyende bezeichnet haben, zu unterſcheiden. Denn das Letzte iſt entſchieden ein Allgemeines, *δύναμις τοῦ καθόλου* (wiewohl beſonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede ſeyn kann), und es iſt das ſeyende bloß materiell, und nicht als Wirkliches, ſondern weſentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin geſucht werden, daß man nicht ſagen kann, d. h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was überhaupt Actus iſt. Ariſtoteles ſagt es zwar bloß bei Gelegenheit des Actus: daß man nicht alles zu definiren ſuchen müſſe, ſondern ſich wohl auch mit Analogien begnügen[1]. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären geſteht, indem er ihn durch Beiſpiele erläutert. Wenn es ſich alſo bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt Actus iſt, ſo hatte Fichte nicht ſo Unrecht, deßhalb gleich an das uns Nächſte, die fortgeſetzte That, oder, wie er ſich kräftiger auszudrücken glaubte, Thathandlung unſeres Selbſtbewußtſeyns zu verweiſen. Der Actus überhaupt iſt doch eigentlich nicht im Begriff, ſondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Inſtanz aber das Geſagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen wir oben ſagten, daß ſie verſtummen müßten. Denn es iſt keinem, der irgend etwas verſteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wiſſenſchaft nicht aus der Erfahrung zu ſchöpfen iſt, der Menſch darum ohne ſie zu irgend einer Sache, am wenigſten aber, daß er zur Philoſophie tauglich ſey.

In der That das, was das Seyende iſt und nur reine Wirklichkeit

[1] *οὐ δεὶ παντὸς ὔμον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.* Metaph. IX, 6 (182, 4).

ſeyn kann, iſt, ſofern dieſes, mit keinem Begriff zu faſſen. Das Denken geht doch nur bis zu dieſem. Das was nur Actus iſt, entzieht ſich dem Begriff. Will ſich die Seele mit dieſem beſchäftigen und alſo das was das Seyende iſt außer dem Seyenden und an und für ſich geſetzt haben, als ein *κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ*, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt: dann iſt ſie nicht mehr denkend, ſondern (weil alles Allgemeine hinweg) ſchauend[1].

Leicht möglich aber, daß uns in Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Beſtimmungen in Betreff des ontologiſchen Arguments. Denn unſtreitig ſtanden wohl viele, wo nicht die meiſten, die ſich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß ſie mit demſelben nur den ariſtoteliſchen Begriff (*οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια*) ausführten. Allein der große Unterſchied iſt dieſer. Nach dem ariſtoteliſchen Begriff iſt von Weſen eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an ſeine Stelle, und es iſt inſofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Weſens (in Gott) angewendet wird, geſchieht es bei den Neueren auf die Weiſe, daß man ſagt: Gott ſey durch ſein Weſen beſtimmt zur Exiſtenz, oder: Gottes Exiſtenz ſey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derſelben in ſeinem Weſen liege, ein Ausdruck, deſſen Leibnitz um ſo mehr ſich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes Daſeyn erweislich ſey, alſo auch dem ontologiſchen Argument ohne dieſes keine Beweiskraft zuſchreibt[2]. In allen dieſen Ausdrücken wird Weſen vor die Exiſtenz geſetzt, der Sinn des ariſtoteliſchen Begriffs aber iſt, daß das Weſen ſelbſt bloß im Actus beſtehe. Jeder Beweis der nothwendigen Exiſtenz Gottes könnte auch nur

[1] Auch Platon ſagt von ihm zwar *μόγις ὁρᾶσθαι*, aber doch *ὁρᾶσθαι*, nicht *νοεῖσθαι*. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demſelben redet, zeigt die folgende Vorleſung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenſo gehört hieher das: *αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα*. Phaed. p. 66 D. und: *ζητεῖ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι* (*ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχή*) ibid. p. 65 C. — Vergl. Brandis Geſch. der griech.-röm. Philoſ. II, p. 222, k.

[2] Man ſehe ſein fünftes Schreiben an Clarke.

dahin führen, daß er das nothwendig Existirende ist (necessario Existens), aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß er die natura necessaria ist. Gottes nothwendiges Existiren besteht nun in seinem nothwendig, d. h. ohne sein Wollen oder Zuthun, das-Seyende-Seyn. Die natura necessaria aber ist er vermöge des von seinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, wodurch er gegen jenes nothwendige Existiren frei wird und in sich seyn kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seyende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist das sie ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses bestimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, aus sich selbst (in seinem an-sich-Seyn), durch sich (als das außer-sich-Seyende), in sich (das ewige bei-sich-Seyn) gehend. Das bei-sich-Seyn ist das Mittlere vom an sich und außer sich seyenden, bei sich ist nur was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d. h. diese Elemente, die Principien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Seyn dieß seyn würde. Denn was es in seinem das-Seyende-Seyn auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur immaterieller Weise (ἀσυνθέτως, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem Einen selbst (denn so können wir es auch nennen, wie wir es das Seyende selbst genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und unzerstörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches seyn kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere ist dissolubel. Die Einheit des Einen-selbst ist, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente stören sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere seyn wollte (— A z. B. + A), aber ihr

Unterſchied und alſo auch ihr Seyn, das ſie in der Einheit haben, beruht gerade nur darauf, daß das eine nicht das andere (nicht eodem loco) iſt, wir ſie darum auch nur ſo beſtimmen konnten, daß wir z. B. von — A ſagten, es ſey reines Können ohne alles Seyn, von + A es ſey ebenſo reines Seyn ohne alles Können, von ± A es ſey nur als von beiden (jedem für ſich) Ausgeſchloſſenes. Der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nicht wie zwiſchen Widerſprechenden; ſie ſind durch bloße Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterſchieden, d. h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere iſt. Von Ausſchließen haben wir zwar früher geſprochen, aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausſchließen gehörte, daß eines für ſich ſeyn wollte; aber hier iſt vielmehr jedes von ſich abgewendet, — A das Können nicht von ſich ſelbſt, ſondern von + A, beide zuſammen das Können von ± A, alle zuſammen von dem was allein das ſelbſt Seyende iſt. (Sie ſchließen ſich ſo wenig aus als im mathematiſchen Punkt, den man als den Kreis in potentia anſehen kann [1], Mittelpunkt, Umkreis und Durchmeſſer ſich ausſchließen). Sie ſchließen ſich nicht aus, weil ſie nicht drei Seyende ſind, keines ein Seyn für ſich anſpricht, das Seyn vielmehr allein deſſen iſt, zu deſſen Attribut ſie werden, zu dem ſie ſich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn alſo in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, beſonders von ſolchen, die mit den früheren Entwicklungen desſelben Gedankens nicht unbekannt ſind, die Frage geſtellt werden, warum wir das, was das Seyende iſt, nicht einfach das Subjekt, und zwar das abſolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut ſich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewiſſe Succeſſion liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für ſich ſeyendes, in dieſem Sinn Subjekt ſchien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, ſo iſt das was über allem iſt, zuletzt das was zuerſt — A war, Subjekt, und wenn, was hier

[1] Weil die Größe des Durchmeſſers gleichgültig, ſo kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird, so immer wird eine Succession von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum absoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach also wird es sich so verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, ist, daß wir uns vorgesetzt, in dieser Darstellung (und in der Weise der Darstellung kann und soll ja ein immerwährender Fortschritt stattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber — A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es ist an erster Stelle, das eigentliche sub-jectum (*ὑποκείμενον*, *ὑποτιθέν*), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts unterthan ist, und um jenem (dem — A) seine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erst; denn auch Aristoteles, von dessen Hypokeimenon sich das scholastisch-lateinische Subjectum und unser Subject herschreibt, wenn dieser von der Substanz (der *οὐσία*) sagt, daß sie das sey, was nicht von einem Subjekt gesagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß sie selbst das absolute Subjekt ist, nennt er doch das erste der Wesen nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt[1]; am meisten sichtlich aber ist die Verlegenheit in dem besondern Kapitel von der Substanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Substanz sey in dem vorbestimmten Sinn (daß nämlich Substanz ist was von nichts anderem gesagt wird), und fast zur Abweisung eben dieser Definition steigert sich jenes Gefühl[2].

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das sind die Urstoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, sondern das was das Seyende ist, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das Princip,

[1] Metaph. I, 3 (9, 23 ss.).

[2] *Τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία*, nämlich *ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν.* Metaph. VII, 3.

das es wirklich iſt (die andern ſind bloß mögliche). Denn jenes Seyn, in Kraft deſſen es allein das Seyende iſt, iſt ein von ſeinem das-Seyende-Seyn unabhängiges, durch das alſo auch es ſelbſt vom Seyenden unabhängig iſt; es iſt das Seyn, das es in ſich hat, alſo unabhängig hat von jenen Vorausſetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur λόγῳ πρότερα ſind; es iſt das Seyn, vermöge deſſen es das πρώτως ὄν, das erſt ſeyende, dem kein anderes vorausgeht, und das ſchon darum ein Beſonderes iſt; es iſt das Seyn, in dem das Denken ſein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, iſt das Denken vollendet und hat ſeine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich iſt, was ſich denken läßt, iſt gedacht, alſo iſt über dieſes Seyn nicht mehr zu denken, alſo auch nicht mehr zu zweifeln, es iſt das ſchlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm alſo iſt das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erſt für ſich hat.

Dieſes demnach, das auf ſolche Weiſe ſeyend, iſt der ſeit Descartes geſuchte, aber nicht gefundene Gegenſtand, das ganz durch die Idee beſtimmte Ding, von dem Kant ſpricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wiſſenſchaft gefunden iſt, in dem daher das unmittelbare Denken ſein Ziel, die Wiſſenſchaft ihre Vorausſetzung hat. Nach dieſem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm ſtehen zu bleiben, ſondern zunächſt, wie ſich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Beſtimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das ſie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabſichtigt, nichts frei zu ſprechen, d. h. gelten zu laſſen, zu dem ſie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt iſt, damit ſo nach Ausſtoßung alles Fremdartigen (Heteronomiſchen) die vollkommene Durchſichtigkeit des Wiſſens möglich und zu jener durchaus ſelbſtherrlichen Wiſſenſchaft wenigſtens der Weg eröffnet ſey.

# Vierzehnte Vorlesung.

Es muß wohl ein besonderer Weg seyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu seinem Ziel das Princip hat; denn außer dem Princip scheint nur jene einen sichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art sich ausdrücken können. Sie ist nicht die deductive, denn diese setzt das Princip voraus. Da nicht die deductive, wird sie inductiv seyn; und in der That das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, dieses Hindurchgehen ist wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein so genannten Verfahren unterscheidet sich ja das unsere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es sich gleichsam als Prämissen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit versichert seyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall ist. Bestünde man also darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonstrative fällt) und inductive, so müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That ist in der allgemeinen Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, daß sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange.

Wünschenswerth wird es aber immer seyn, daß diese Art der

inductiven Methode ihren eigenen Namen habe, wozu nicht hinreicht, ſie die philoſophiſche zu nennen. Denn philoſophiſch iſt auch die deductive, zu welcher die Philoſophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. Zunächſt nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umſehen. Gewiſſe Bezeichnungen philoſophiſcher Begriffe und Methoden, wie ſie von den Alten erfunden worden, haben ſich leicht auf ſpätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenſo leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und ſo ſtehen ſie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausſtreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen iſt, mit ſo berühmten Ausdrücken zu ſchmücken. Es ließe ſich leicht mehr als eine Uſurpation dieſer Art namhaft machen. Wenn wir aber ſagen, daß der von uns zur Ermittelung des Princips eingeſchlagene Weg genau übereintrifft mit der Beſchreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie das Princip erlangt werde, und wo er dieſer Methode zugleich den ihr zukommenden Namen ertheilt: ſo iſt dieß keine Anmaßung, denn die Uebereinſtimmung liegt am Tage, daß ſie nicht zu verkennen iſt. Um jedoch dieſe klaſſiſche Stelle (ſie findet ſich am Ende des ſechsten Buches der Republik) verſtändlich zu machen, muß erſt der Zuſammenhang dargelegt werden, in welchem ſie vorkommt.

Platon unterſcheidet alſo ein doppeltes Intelligibles (νοητόν), eines für welches ſich die Vernunft noch gewiſſer ſinnlich anſchaulicher Bilder bedient, wie dieß in der Geometrie geſchieht, wobei es ihr jedoch nicht um dieſe, die Bilder, ſondern um das Vorbild zu thun iſt, dem ſie gleichen, nicht z. B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet iſt, ſondern um das Dreieck oder Viereck ſelbſt, das nur mit der Vernunft geſehen wird. Hier iſt es, wo Platon den mathematiſchen Disciplinen das ſchon früher Angeführte zuſchreibt, daß ſie nämlich zu der Noeſis ziehen, daß ſie die Seele zwingen, des reinen Denkens ſich zu bedienen, daß ſie aber das wahrhaft Seyende, das rein Intelligible nicht erreichen, ſondern nur von ihm träumen [1].

[1] S. die Stelle in der eilften Vorleſung.

Nachdem nun Platon über dieſe Art von Vernunftwiſſenſchaft ſich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwiſchen kommt, ſondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier ſagt er dann Folgendes:

„Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft ſelbſt berührt (*οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται*), indem ſie kraft des dialektiſchen Vermögens (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει*) Vorausſetzungen (*ὑποθέσεις*), die nicht Principien, ſondern wahrhaft (*τῷ ὄντι*) bloße Vorausſetzungen ſind, wie Zugänge und Anläufe (*οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς*) ſich bildet, um mittelſt derſelben bis zu dem was nicht mehr Vorausſetzung (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου*), zum Anfang von allem — Princip des Allſeyenden — gehend (*ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών*), und dieſes ergreifend, und wieder ſich anhängend dem was dieſem (dem Anfang) anhängt (*ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων*), ſo zum Ende herabzuſteigen, ohne ſich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, ſondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortſchreitend, in Begriffen endend“ [1].

Mit den letzten dieſer Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; dieſe mögen wir alſo vielleicht ſpäter in Betrachtung ziehen, wenn wir ſelbſt dorthin gekommen ſind; hier können wir ſie übergehen. Viel Räthſelhaftes enthält auch ſo die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verſchiedenes zu erörtern übrig. Nur ſo viel iſt auf den erſten Blick zu ſehen, 1) daß die beſchriebene Methode überhaupt inductiv (denn ſie geht durch Vorausſetzungen hindurch), 2) daß ſie in dem beſondern Sinn inductiv iſt, wo die Vernunft, d. h. das Denken ſelbſt es iſt, welches dieſe Vorausſetzungen bildet, 3) daß das in dieſer Methode Thätige das dialectiſche Vermögen, die Methode ſelbſt alſo nach Platon die dialectiſche Methode zu nennen iſt.

Die erſte Frage möchte ſeyn, was dem Platon die Vorausſetzungen

[1] Rep. VI, p. 511, B.

(ὑποθέσεις) überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur seyn kann, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende ist, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch das Mögliche hindurchgegangen. Das erste Mögliche (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht ist zu sagen, vorläufig wenigstens, wie sich Platon die Voraussetzungen im Besondern gedacht habe. Einige stellten sich vor, er habe die Ideen gemeint. Aber zumal nach dem, was durch Brandis entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Aristoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen das Große und das Kleine, d. h. im aristotelischen Ausdruck die Hyle, einen Theil habe, läßt sich daran nicht mehr denken: unter den Voraussetzungen müssen vielmehr schlechthin einfache Elemente gemeint seyn[1]. Noch weniger zulässig erscheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es seyen Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, von denen die dialectische Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich gesagt ist, daß sie die Vernunftforschung selbst sich bilde[2], so können sie nur selbst philosophisch gesetzt seyn, und am wenigsten, wie man vielleicht aus dem „sich machen oder bilden" zu schließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts, Hypothesen gemäß anzunehmen geneigt wäre willkürlich angenommen; denn das Denken, das sie erreicht, ist von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher unfehlbar, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum Denken selbst, und die am Lautesten, man dürfte mitunter sagen, aufs Unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das

[1] S. über den Sinn des Worts ὑπόθεσις bei Platon die Stelle bei Aristoteles Eth. Eudem. II, 11: ὥσπερ γὰρ ταῖς θεορητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις.

[2] αὐτὸς ὁ λόγος — ποιούμενος.

Zufällige, nämlich über das Künſtliche und bloß ſcheinbar Nothwendige hinaus zum Denken ſelbſt gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Ariſtoteles angeführt, an Wahrheit und Schärfe die Wiſſenſchaft übertrifft. An Wahrheit, denn die Wiſſenſchaft iſt fehlbar, wenn ſie ſich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und um den Anfang unbekümmert, bloß auf das Ziel losgeht, wie Platon die mathematiſchen Disciplinen beſchreibt; aber dieſe ſind dann nur unter Bedingung, hypothetiſch, alſo zufällig, unfehlbar, das Denken ſelbſt aber iſt durch ſeine Natur ſelbſt dem Irrthum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, ſo iſt das Denken, um Denken zu ſeyn, alſo durch ſich ſelbſt, zu dem Entſchluß gedrungen, was es nicht zumal ſetzen kann nacheinander zu ſetzen, und auf jene ſchlechthin einfachen Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluctuation des Denkens mehr möglich iſt, die entweder nicht oder ſcharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuſchung iſt, ἐν οἷς οὐκ ἔστι ψεῦδος, Worte, auf die wir ſpäter zurückkommen werden. (Die Schärfe iſt nur da, wo keine συμπλοκὴ νοημάτων, alſo die reinen νοήματα ſind)[1].

Ein Drittes, das ſich zu fragen darbietet, iſt: wie die Vernunftforſchung die Vorausſetzungen beſchafft. Auch dieß vollbringt ſie mittelſt des dialectiſchen Vermögens. Hier müſſen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektiſchen das Logiſche begriffen iſt, die logiſche iſt nach Platon die eine Seite der dialectiſchen Methode; mittelſt des dialectiſchen Vermögens werden alſo die Vorausſetzungen gefunden, auch wenn ſie bloß nach logiſcher Möglichkeit und Unmöglichkeit beſtimmt werden, nach reinſter, wie man jetzt ſagt, formaler Denknothwendigkeit, über die niemand ſich täuſchen kann. Wie dieſe zur materialen (den Inhalt beſtimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorleſung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt,

[1] Die συμπλοκὴ von Potenz und Actus iſt das der Täuſchung Zugängliche. Denn über das was reine ἐνέργεια iſt keine Täuſchung möglich. Die Prädicate aber ſind nur Potenzen.

welche in dem logiſchen Axiom ſelbſt liegt, das, wie Ariſtoteles ausführlich zeigt[1], nur indirect, auf dem Wege der Widerlegung (ἐλεγκτικῶς) zu beweiſen iſt. Daß dem reinen Subjekt (— A) nichts vorauszuſetzen, wird nicht beweiſen, man muß es erfahren. Erfahren, ſage ich. Es gibt viele und recht ſinnige Menſchen, die gegen die ausſchließliche Macht des reinen Denkens in der Philoſophie eingenommen ſind, die meiſten zwar, weil ſie von jenem beſchränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden iſt, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meiſt unzertrennlich ſind, ganz falſche Vorſtellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch ſolche, die von dem Denken wie einem Gegenſatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken ſelber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß wirklich denken um zu erfahren, daß das Widerſprechende nicht zu denken iſt. Man muß den Verſuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verſchiedenen Momenten, nicht zugleich zu ſetzen, und ſo die ſchlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, ſo auch zweierlei Erfahrung. Die eine ſagt, was wirklich und was nicht wirklich iſt: dieſe iſt die insgemein ſo genannte; die andere ſagt, was möglich und was unmöglich iſt: dieſe wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden ſuchten, wurden wir nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche beſtimmt. Es ſtand nicht in unſerm Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir ſie aufſtellten, ſondern es galt, mit dem Denken deſſen, was das Seyende iſt, wirklich zu verſuchen, und alſo zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbeſondere was das primum cogitabile iſt. Das Denken iſt alſo auch Erfahrung. Geradezu iſt von dem ſo im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem[2]. Man denkt ſich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimſtellt zu finden was

[1] Metaph. IV, 4 (68, 10 ss.).

[2] *Περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ' ἔστιν.* Metaph. XI, 5 (219, 16 ss.).

er dem reinen Subjekt vorſetzen könnte, ſicher, daß er nichts dergleichen finden, alſo nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, geſprächsweiſe, wovon ja auch der Name des dialectiſchen Wiſſens herkommt, das Ariſtoteles aufs Beſtimmteſte der apodiktiſchen Wiſſenſchaft entgegenſetzt.

Aber das Beſchaffen oder Setzen iſt nur das Vorausgehende, alſo nur die eine Seite des dialectiſchen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platoniſchen Stelle. Von Vorausſetzungen iſt zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepſis die Rede, denn es wird übrigens nur geſagt, daß ſie in Wahrheit (τῷ ὄντι) nur Vorausſetzungen und nicht Principien ſeyen, aber was ſie in Wahrheit ſind, wird eben ſelbſt erſt durch die dialectiſche Methode ermittelt; geſetzt alſo werden ſie unmittelbar als Principien (und unmittelbar zu ſetzen iſt ja überhaupt nur, was und inſofern es Princip ſeyn kann), geſetzt werden ſie als mögliche Principien[1], aber nur, um durch die Macht der Dialectik zu Nichtprincipien, zu bloßen Vorausſetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur dienen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen iſt, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerſt Geſetzte (und dieſes muß doch vorzugsweiſe und ſo zu ſagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Princips an ſich haben) bls Nichtprincip geſetzt, d. h. als Princip verneint würde, und ſo jedes Folgende, bis man zu dem Aeußerſten gelangt iſt, in dem nichts mehr vorausgeſetzt, ſondern nur geſetzt wird (das wirklich Princip und nicht mehr zur bloßen Vorausſetzung zu machen iſt). Die poſitive und die negative Seite des dialectiſchen Verfahrens ſind alſo unzertrennlich, und wenn in Anſehung des erſten Glieds das Setzen natürlich dem Verneinen vorausgeht, ſo iſt dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerſt erwähnten Stelle nur indirect nachgewieſen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet ſich ſpäter,

[1] Wir haben auch ein erſtes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches.

wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zusammenhängenden Disciplinen zurückkommt, von denen er das früher schon Angeführte äußert: daß sie von Voraussetzungen Gebrauch machen, die sie unbeweglich lassen (ἀκινήτους ἐῶσιν), indem sie keine Rechenschaft von ihnen ablegen; darauf fährt er so fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelsätze) auf Unbekanntem beruhen, ist es wohl möglich, daß eine solche Zusammenfügung je Wissenschaft werde? Nimmer ist dieß möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn sagt er: Die dialectische Methode allein also wandelt diesen Weg, daß sie die Voraussetzungen aufhebend (ἀναιροῦσα), zum Anfang selbst (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν), d. h. zu dem was Princip nicht bloß scheint, sondern ist, fortschreitet [1]. Nun — doch nicht als Voraussetzungen werden sie aufgehoben, als solche bleiben sie vielmehr, sondern als Principien, wie sie demnach zuerst gesetzt worden. In diesem Aufheben also möchte das eigentlich Dialectische bestehen, wenn man es nämlich von dem Logischen unterscheiden will (denn das Setzen, wie wir gesehen, erfolgt nach rein logischem Gesetz), aber auch so erscheinen beide als unzertrennlich, und das Logische nur als das stets mitgehende Werkzeug des Dialectischen [2].

Was nicht mehr Princip seyn kann, wird Stufe, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist [3]. Eigentlich war also jedes Element nur versuchsweise gesetzt, hypothetisch, wie es der platonische Ausdruck (ὑποθέσεις) mit sich bringt; definitiv gesetzt wird jegliches nur mit dem Princip, mit dem, welches

[1] De Rep. VII, p. 533 C. — Ueber den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII, p. 167.

[2] Vergl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebst Note 2, und p. 248, Note 1.

[3] Das ἀνυπόθετον des Platon ist insofern nicht das Voraussetzungslose, als das Denken durch Voraussetzungen zu ihm gelangt. Man müßte sagen: das in sich Voraussetzungslose. Allein grammatisch ist ἀνυπόθετον was selbst nicht mehr Voraussetzung (eines andern) seyn kann, wozu sich vielmehr alles andere als Voraussetzung verhält. Dem Aristoteles, der den Ausdruck nach Platon hat, ist τὸ ἀνυπόθετον (nicht οὐ sondern) ὃ οὐχ ὑπόθεσις. Metaph. IV, 3 (67, 8).

das Seyende nicht mehr bloß seyn kann, sondern ist; an diesem hängt alles nach dem aristotelischen Ausdruck: ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται[1], dessen er sich auf einem späteren Standpunkt in der schwungvollen Stelle bedient, wo er sagt: An einem solchen Princip also hangen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt also wieder, daß die dialectische Methode, die zur Erforschung des Princips angewendet wird, mit der inductiven unter eine Gattung gehört, sowie umgekehrt dialectische Methode nicht bloß in jener Anwendung statthat, sondern ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug ist, z. B. wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handelt (den ganzen ersten Theil der gegenwärtigen Untersuchung haben wir als den historisch-dialectischen bezeichnet); versuchsweise werden auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist. Noch deutlicher ist die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. Die dialectische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine aprioriſche Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist. Ein deutscher Gelehrter, der sich unter die Physiker zählte, nannte seiner Zeit die Oersted'sche Entdeckung eine zufällige, d. h. seiner Meinung nach eine solche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden sollen, weil ihr in seiner und der Gleichgesinnten Vorstellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war sie ein untoward event. Ohne von der

[1] Metaph. XII, 7 (248, 30).

Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht [1].

Auch in der höchsten Function demnach können wir von der Dialectik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (πειραστική) [2]. Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muß), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhangende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon hat gesucht, das Suspensive der dialectischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie ja den Namen hat [3], und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (e quo omnia suspensa erant). Die dialectische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich *versuchen* es zu denken, so wird man *erfahren*, was es ist. Tentandum et experiendum est.

Die nächste Frage nun aber ist, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein sich die zu Nichtprincipen herabgesetzten Elemente, die zuerst Principe schienen, verwandeln.

Halten wir uns fortwährend an die platonische Stelle. Da finden wir außer dem *Princip selbst*, das die Vernunft ergriffen hat und

[1] Vergl. was Platon sagt de Rep. VII, p. 532 A.
[2] IV, 2 (64, 31).
[3] Diese Methode heißt auch ἐρωτητική.

berührt [1], *ἐχόμενα αὐτῆς*, ihm anhangende, von ihm untrennbare Elemente, und woher ſollten dieſe kommen, wenn nicht eben von den Vorausſetzungen, die Principe ſcheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialectik ſich jetzt in *ὑποτιθέντα* des Princips, im ariſtoteliſchen Ausdruck *τῇ ἀρχῇ καθ' αὑτὴν ὑπάρχοντα*, d. h. in Attribute des Princips verwandeln, an welche ſich anhaltend (ihrer als Mittel ſich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wiſſenſchaft ſelbſt fortſchreitet, ohne ſich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen [2]. Weil das im Denken Erſte (— A) zwar nicht ein Seyendes, aber doch auch das Seyende nicht eigentlich iſt, ſondern iſt und nicht iſt, iſt auf die eine, nicht iſt auf die andere Weiſe, ſo wird es zu etwas, das das Seyende nur zufällig (*συμβεβηκότως*), nicht urſprünglich (*πρώτως*), d. h. als Subjekt iſt; es wird zu etwas von dem, was das Seyende iſt, d. h. zum Attribut, und ebenſo verhält es ſich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemeſſen ſeyn, ſich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller Prädicate ſpricht.

Auf ſolche Weiſe überkommen nun die als Attribute Geſetzten das Seyn von dem, deſſen ſie ſind. Alſo daß ſie ſind, wie Attribute ſeyn können, verdanken ſie dem, das ſie iſt (dem Princip), aber (und dieß iſt von großer Wichtigkeit) nicht ebenſo iſt Was ſie ſind durch dieſes beſtimmt; dem Was nach ſind ſie unabhängige und ſelbſtändige Mächte. Jenes (das Princip) hat für ſich die Ewigkeit und alſo Nothwendigkeit des Seyns, ſie haben für ſich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Weſens, des Gedankens, ſie gehören dem Reich der ewigen Möglichkeiten an, und ſind erſt wahrhaft das, was man die essentiae oder veritates rerum aeternae genannt hat, und von dem ſeit Leibnitz in der Philoſophie ſo viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abſtracte Weiſe [3]. Unabhängig von dem, das ſie iſt, alſo a priori

[1] *ἀφάμενος αὐτῆς.* l. c.

[2] *ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδὲν προσχρώμενος.* ibid.

[3] S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten am Schluſſe des Bandes. D. H.

mögliche Principe, behalten ſie auch nach der Hand (post actum) — ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder Nach verbunden werden darf — auch als Attribute geſetzt, behalten ſie dieſe Möglichkeit, Principe zu ſeyn, und demnach auch als ſolche hervorzutreten. Der Unterſchied iſt nur: unabhängig von dem Princip waren ſie bloß im Denken, mit dem Princip werden ſie, wie Platon ſagt, τῷ ὄντι ὑποθέσεις, wirklich mögliche Principe.

Wir konnten längſt die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeſchriebene Bedeutung zukomme, müßten ſie in der Philoſophie, oder doch im menſchlichen Bewußtſeyn überhaupt, da doch alle Entwicklung ſtufenweiſe geſchieht, auch geſchichtlich als Principe hervorgetreten ſeyn. Es war indeß noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Principe ſich ausſchließlich geltend machen kann, das erſte. Aber dieſes, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es ſeine Selbſtändigkeit behauptet! Dafür würde ſchon das Syſtem zeugen, das von der älteſten Zeit bis tief ins Mittelalter und ſelbſt noch unter den Einflüſſen des Chriſtenthums ſich behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger geweſen iſt: ich meine das ſogenannte Syſtem der zwei Principe, beruhend auf der unbeſtimmt dauernden Aequipotenz zweier entgegengeſetzter Mächte, deren eine mit dem bloß an ſich ſeyenden, darum eigentlich nur ſich wollen könnenden, die andere mit dem auſſer ſich ſeyenden, darum überfließenden, mittheilſamen, unſelbſtiſchen Princip die meiſte Aehnlichkeit hatte. Am ſchwerſten vergißt unter den möglichen Principen das erſte, dieſes allein durch ſeine Natur dem höchſten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Princip ewig ſeyn konnte. Aber durch die Macht der Idee (in dieſem Sinn ewig) iſt es dem nächſt Höheren untergeordnet, und noch ſpät in Aegypten wird es als das vor der Zeit untergegangene beklagt. Was aber die Philoſophie betrifft, ſo hat Ariſtoteles ſchon aufmerkſam gemacht auf die ganz analoge Succeſſion von Principen in der Mythologie und der Philoſophie. Bei ihm ſelbſt aber, dem von allem Mythiſchen ſo weit entfernten — welche Antinomie in

dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem ersten Unterworfenen (dem *πρῶτον ὑποκείμενον* oder *ὑποτιθέν*), fragt: wenn sie nicht Substanz (Selbstsetzendes), was es dann wohl sey, und gleich hernach sagt: unmöglich sey, daß sie Substanz sey, denn dieser komme vor allem zu, ein Absonderliches (für sich seyn Könnendes) zu seyn, ein solches aber sey die Materie nicht.

In der That nun auch ist diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet — dieser rein noetische Hergang ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieses stufenmäßige Aufsteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Principe hervortreten können aber Principe nicht sind, in den Proceß gestürzt wieder zu bloßen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.

Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf reelle, wirkliche Weise der Proceß sich wiederholt, den wir als Gedankenproceß kennen gelernt haben. Es wurde so eben erwähnt, dem Aristoteles sey die Materie die erste Unterlage für alles. Alles nun, dem sie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, ist ein Zusammengesetztes (*σύνθετον*), da aber die Hyle selbst keine Hyle hat, so ist sie in der That einfach, Princip. Als solches, als Princip erscheint sie nur noch in den Gestirnen, die darum dem Aristoteles keine materiellen Wesen, sondern reine *ἐνέργειαι*, ja sogar *ψυχαὶ* sind. Hier ist also was zur künftigen Unterlage anderer Wesen bestimmt ist noch aufrecht, und als Princip Quell einer eben darum unablässigen Bewegung. In der formirten Körperwelt ist es nicht mehr Princip und trägt schon das Gepräge einer höheren Macht an sich, doch behauptet es noch so weit seine Selbständigkeit, daß die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als bloße Accidenzen erscheinen (daß es die Wirkungen der höhern Potenz,

des Lichts, der Elektricität u. ſ. w. nur als Accidenzen in ſich aufnimmt). Aber in der organiſchen Natur hat die Materie alle Selbſtändigkeit verloren, und ganz in den Dienſt einer höhern Macht getreten, iſt ſie nur noch Accidens, im beſtändigen Gehen und Kommen, Entſtehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir ſagen von dem Thier: es iſt ein materielles Weſen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich Seyende im Thier, das Thier ſelbſt iſt nicht mehr Materie, es iſt ein Weſen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. Bemerkenswerth wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum Geſetz ihres Fortſchreitens eben dieſes hatte, daß was im erſten Anlauf als Subjekt oder Princip erſcheint, im folgenden Moment zum Objekt geſchlagen Nichtprincip wird, daß dieſe Methode, die ſich nicht auf die Natur beſchränkt, ſondern nach gleichem Geſetz in die geiſtige Welt fortſetzte und ſo alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen iſt, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß dieſe durch eine Art von Nothwendigkeit faſt eher angewendet als in ihren letzten Gründen verſtanden, unmittelbar hervortrat, ſowie dem philoſophiſchen Geiſt der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphyſik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte dieſe Methode, der man wenigſtens das nicht wird abſprechen können, daß durch ſie zuerſt Philoſophie als eine wirkliche Wiſſenſchaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zuſammen zu ſuchen hatte, ſondern ſich ſelbſt erzeugte und die Gegenſtände nicht kapitelweiſe abhandelte, ſondern in ſtetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zuſammenhang behandelte, es möchte, ſage ich, dieſe Methode, ſo ſehr ſie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der gemachten Wiſſenſchaft) Zurückſtrebenden, verdorben und mit unächten Zuſätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantiſchen Philoſophie anzuſehen ſeyn, und eine fruchtbare philoſophiſche Thätigkeit möchte ſich auf das tiefere Verſtändniß und eine immer wichtigere und im Verhältniß mit der unaufhörlich

fortſchreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derſelben beſchränken, da es kaum möglich ſcheint, von dieſem Standpunkt auf eine Philoſophie, die in einem bloßen Aufſtapeln von Thatſachen oder thatſächlichen Beſtimmungen beſtünde, oder eine bloße Kategorien- d. h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das wovon man ausgeht nur die erſte, oder wie man wohl ſagt ſchlechteſte, inhaltsärmſte, das womit man endet die höchſte, reichſte Kategorie iſt, ſo wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem ſie geſagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die ſo etwas ſagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, ſie wollten damit die Philoſophie der Mathematik nähern, von welcher Ariſtoteles ſagt, ſie ſey *περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας*, d. h. daß ſie mit Dingen ſich beſchäftige, die ſich zuletzt in bloße Prädicate auflöſen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings großentheils die ihr eigenthümliche Evidenz beruht. Aber die Uſia, die Subſtanz, das Subjekt iſt eben das Warum der Philoſophie, das Einzige, um deſſen willen ſie iſt, und das ihr ganz Eigne, und ſelbſt jene erſten Setzungen, die im Verfolg ſich aufheben, ſetzen nicht Attribute, denn kein ſolches läßt ſich unmittelbar ſetzen; was unmittelbar und wiefern es ſo geſetzt wird, muß Subjekt, oder im ariſtoteliſchen Ausdruck *καθ' αὑτό* ſeyn[1], wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Alſo auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, ſind urſprünglich Subjekte? Aber wie ſollte dieß ſeyn? Haben wir ſie doch ſelbſt ſo unterſchieden, daß das eine (— A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt erſchien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf dieſe Art ſey, denn das Seyn kommt ihnen erſt mit dem Princip, ſondern, es ſey das Subjekt, die Potenz des ſo ſeyenden. Wie ſie rein a priori gedacht ſind (wir haben ſchon erklärt dieß heiße: vor dem Princip gedacht), ſind ſie eben bloße Subjekte oder Potenzen, reine *ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος*; das letzte

[1] *τὰ μὴ καθ' ὑποκειμένου (λεγόμενα) καθ' αὑτὰ λέγω.* Anal. Post. I, 4 (7, 8).

Wort ist nicht eben rein hellenischen Klangs, aber es drückt aus was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerthen Alexander (dem Commentator des Aristoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden sie eben nur gesagt, und weder wird etwas von ihnen, noch werden sie selbst ausgesagt. Wir sollten Namen für sie haben, statt daß wir sagen: das an-sich-Seyende, das außer-sich-Seyende. Dieß ist ein Uebelstand, der Veranlassung gegeben, eigne, Worte ersparende Zeichen (— A + A ± A) zu erfinden, um jedes davon gleichsam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich sollten sie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Wesen zu bezeichnen. Denn wohl stellen die Potenzen in sich die höchsten und allgemeinsten Arten (die summa genera) des Seyns dar, sind aber darum selbst keine Arten (*εἰδη*), keine *κοινὰ καὶ πλείοσιν ὑπάρχοντα*, sondern jede ist das bestimmte, diese Art des Seyns rein und ausschließlich in sich darstellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Wasser, Feuer und die andern von ihm angenommenen Urstoffe der Dinge Gattungen seyen, unter denen die Dinge begriffen seyen, so wenig sind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Concrete entsteht aus ihrer Zusammenwirkung; insofern ist keines der möglichen Principe ein Concretes, also eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z. B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. Sagte man: jedes sey eine Gattung, wenigstens wäre es nicht die selbst nicht seyende Gattung von außer ihm seyenden, es wäre die selbst seyende Gattung, freilich nicht ein Einzelwesen, aber wie ein Einzelwesen. Es ist eine der aristotelischen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Principe von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelwesen seyen[1]. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieser Frage hier noch nicht eingehen und müssen uns eine spätere Erörterung derselben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beschäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum

[1] — — *καθόλου, ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων.* Metaph. III, 1 (42, 22 ss.).

Princip gelangt waren, den Namen des dialektiſchen zu vindiciren. Nachdem uns aber dieſes gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unſere Methode werfen, wenn wir uns ſcheuten, an ſie auch den Maßſtab des Ariſtoteles zu legen.

Hiebei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Ariſtoteles von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn ſpricht, inwiefern ſie in einer jeden Wiſſenſchaft und jeder Unterſuchung anzuwenden iſt, als in jener beſondern Beziehung, inwiefern ſie nämlich zur Erreichung des Princips dient. In dieſer ſcheint ſie ihm weniger wichtig; denn dem Ariſtoteles iſt das Princip und das Erſte aller Weſen [1], von dem er allerdings ſpricht, nicht wirklich Princip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wiſſenſchaft, ihm dehnt ſich jene Vorunterſuchung zur ganzen *πρώτη ἐπιστήμη* oder *πρώτη φιλοσοφία* aus [2], und in dieſer iſt es nur Ende, und auch nur als ſolches bewegende Urſache (*κινεῖ ὡς τέλος*); dem Platon aber iſt das Princip auch wirklich Princip, und es gehört in der That zu den unbegreiflichen Aeußerungen ſeines Schülers, wenn dieſer in einer Stelle der Nikomachiſchen Ethik von ihm ſagt: Platon habe geſucht und gezweifelt (*ἐζήτει καὶ ἠπόρει*), ob der Weg nach den Principien oder von den Principien ausgehe. Platon iſt aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derſelben Stelle, wo Platon von dem Aufſteigen zum Princip redet, ſagt er, wie wir ſchon gehört, daß die Vernunftforſchung das Princip ergreifend und an das, was an demſelben hängt, ſich haltend, zum Ende herabſteige [3]. Im Allgemeinen indeß ſchreibt Ariſtoteles der Dialektik den Beſitz oder die Erkenntniß des Weges zu den Principien ſämmtlicher Methoden zu (*ἐξεταστικὴ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Top. I, 2 fin.); aber Dialektik und Philoſophie bezieht ſich ihm darum doch nicht auf Verſchiedenes, jene auf die Erforſchung der Principien, dieſe auf die Wiſſenſchaft ſelbſt, ſondern daſſelbe kann nach ihm dialektiſch und

[1] *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων.* Metaph. XII, 8 (250, 22)

[2] Dieß erhellt aus Metaph. IV, 2 (64, 22). III, 1 (41, 25).

[3] *ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ.* Rep. VI, p. 511, B.

philoſophiſch behandelt werden: im erſten Fall bleibt es bei dem Verſuch[1]. Die Dialektik iſt verſuchend (πειραστική), wo die Philoſophie erkennend iſt, die Sophiſtik dieß zu ſeyn ſcheint, aber nicht iſt[2]. Auch dem Platon iſt, wie wir geſehen, die Dialektik verſuchend, aber nach ihm bringt ſie wirklich zu dem vorausſetzungsloſen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch ſich ſelbſt Gewiſſen ausgehend, die Vernunft die wahre Wiſſenſchaft erzeugt. Wiewohl ſich demnach eine gewiſſe Analogie erkennen läßt zwiſchen dem, was Dialektik auch der höchſten Function dem Platon und was ſie dem Ariſtoteles iſt: ſo dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach iſt, was den wiſſenſchaftlichen Werth der Dialektik betrifft, die ſchneidendſte Diſſonanz zwiſchen den beiden Philoſophen. Dem Platon iſt das dialektiſche Vermögen die höchſte Kraft der Wiſſenſchaft, durch welche ſie des Princips ſelbſt ſich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzuſteigen iſt, dem Ariſtoteles erreicht Dialektik ſo wenig als Sophiſtik die Wahrheit, der Unterſchied beider iſt nur: die Sophiſtik will ſie nicht (ihr iſt es bloß um Täuſchung zu thun), die Dialektik kann ſie nicht erreichen. Letztere unterſcheidet ſich von der Philoſophie τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, hinſichtlich des Vermögens, erſtere τοῦ βίου τῇ προαιρέσει, durch das, was ſie ſich als Lebenszweck vorſetzt, nämlich Täuſchung[3]. Dieſes Unvermögen liegt darin, daß ſich Sophiſtik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuſchung, bewegen; denn Wahrheit und Irrthum iſt nicht in den Dingen, ſondern nur im Verſtande (in der Subjekt und Prädicat entweder verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit)[4].

[1] Die Dialectiker verſuchen nur: πειρῶνται σκοπεῖν. Metaph. III, 1 (p. 41, 26).

[2] Metaph. IV, 2 (64, 31).

[3] Metaph. IV, 2 (64, 29): Διαφέρει ἡ φιλοσοφία τῆς μὲν (τῆς διαλεκτικῆς) τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ (τῆς σοφιστικῆς) τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. Ebenſo ſagt er: πρὸς μὲν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν. Topic. I, 14 (91, 11).

[4] οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. VI, 1. 3 (127, 13 ss.).

Es ſcheint mir, daß dieſes ſchlechthin verwerfende Urtheil des Ariſtoteles um ſo mehr einer Erklärung bedürfte, als er ja ſeinen Zweck, der vorzugsweiſe nur Erforſchung des Princips iſt, ebenfalls nur auf dialectiſchem Wege erreicht. Der Unterſchied iſt nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialectiſche Verfahren im gemeineren Sinn nicht fremd iſt, gibt es eine Spitze deſſelben, und hier geht es ihm über in reine Vernunftforſchung, Ariſtoteles aber wandelt den breiteren Weg einer ſehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden, nichts verſchmähenden Induction, denn z. B. auch Fragen, die an ſpätere ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und der ſitzende Sokrates derſelbe ſey, rechnet er unter die, deren Unterſuchung nur dem Philoſophen zuſtehe [1].

[1] Metaph. IV, 2 (64, 5).

# Fünfzehnte Vorlesung.

Wir haben das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik gehört, und wollen jetzt zur Erklärung desselben auf den Hauptvorwurf eingehen, den er ihr macht, um zu sehen, ob dieser nicht vielleicht gerade darauf hinausläuft, daß sie nicht platonisch ist. Sein beständiger Vorwurf gegen Sophistik und Dialektik ist: sie bemühen sich bloß darum, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, sie bewegen sich also überhaupt in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ur-sachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem an sich Wahren aufsteigen, das nur in den ἁπλοῖς ist, so urtheilen sie über die Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloß nach dem Schein und wie es sich die Meinung vorstellt. Denn dieß möchte die richtige Bedeutung des ἐκ τῶν ἐνδόξων seyn, was gewöhnlich so verstanden wird, als ob die Dialektik mit bloß Wahrscheinlichem zu Werke gehe[1]. Es scheint freilich diese Bestimmung sehr weit abzustehen von jener, nach welcher die Voraussetzungen vom Denken selbst gesetzte sind, αὐτῇ νοήσει. Denn nichts steht nach Platon weiter von einander ab, als δόξα und νόησις. Allein jene Voraussetzungen, welche die Methode zu Nichtprincipen herabsetzt, mußten doch so beschaffen seyn, daß sie Principe zu seyn

[1] Aristoteles scheint die Argumente ἐξ ἐνδόξων zu brauchen, um das der Unvollständigkeit wegen Ungenügende der Induction zu ersetzen.

ſcheinen konnten, eine δοκοῦσα θέσις waren; als Principe waren ſie alſo allerdings nur in der Meinung (κενῶς)[1]. Sie bekümmern ſich — dieß iſt ein anderer, ſehr wichtiger Ausdruck für denſelben Vorwurf — die Dialektiker bekümmern ſich weniger um das Seyende ſelbſt, als um die συμβεβηκότα deſſelben[2]. Ich habe das griechiſche Wort beibehalten, weil es ſchwer iſt, das dem Inhalt deſſelben vollkommen entſprechende deutſche zu finden; denn das Zufällige, Zuſtoßende, Zukommliche — dieß alles erreicht das Prägnante des ariſtoteliſchen Ausdrucks nicht. Das Zufällige namentlich iſt etwas ſo wenig Weſentliches an dem Begriff, daß auch die Eigenſchaft der drei Winkel, gleich zwei rechten zu ſeyn, im ariſtoteliſchen Sinn ein συμβεβηκὸς des Dreiecks iſt. Der allgemeinſte Ausdruck iſt wohl, τὸ συμβεβηκὸς ſey, was bloß an einem andern iſt oder haftet, das nicht ſelbſt Seyende, für ſich zu Setzende; dieſes aber iſt dann nichts anderes als das Attribut. Ausdrücklich ſagt auch Ariſtoteles, was immer von einem Subjekt geſagt werde (καθ' ὑποκειμένου), nenne er ein συμβεβηκός[3]. Als ein ſolches bezeichnet er namentlich die τἀναντία, mit denen ſich die Dialektiker abgeben und ſie zu Einer Wiſſenſchaft zu verbinden ſuchen, ohne ſich dabei um das was Iſt zu bekümmern (χωρὶς τοῦ τί ἐστιν)[4]. Doch iſt hier noch ein Unterſchied. Was von einem Subjekt geſagt wird, kann dieſem ſelbſt wieder nur zufällig (κατὰ συμβεβηκός) zukommen. Daß ein Menſch weiß von Farbe, iſt ihm als Menſchen zufällig: er wäre nicht weniger Menſch, wenn ſchwarz von Farbe. Daß

[1] Top. 1, 14: was dialektiſch angenommen, iſt angenommen ὡς ἀρχὴ eine δοκοῦσα θέσις. Ueber κενῶς vergl. Ravaisson, Tom. I, p. 284, not. 1.

[2] Ἡ γε μὴν διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν συμβεβηκότων μέν εἰσι τοῖς οὐσίαν, οὐχ ἡ δ' ὄντα, οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν. Metaph. XI, 3 (218, 13 ss.). In einer ſpäteren Stelle ſagt er dieß von der Sophiſtik allein, p. 227, 18 ss., wie ihm denn in manchen Aeußerungen der Unterſchied zwiſchen Dialektik und Sophiſtik faſt zu verſchwinden ſcheint.

[3] Τὰ — καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. Anal. Post. 1, 4 (7. 8). Λέγει τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινός σημαίνει τὴν κατηγορίαν. Metaph. IV, 4 (71, 27 ss.).

[4] πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου, d. h. ſind bloße Prädicate. XIV, 1 (289, 31) und XIII, 4 (266, 15). Den Gegenſatz bilden die ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι.

seine Winkel gleich zweien rechten ist, ist dem gleichschenkligen Dreieck als solchem zufällig; denn nicht darum, daß es gleichschenklig, sondern daß es Dreieck ist, sind seine Winkel gleich zweien rechten. Dem Dreieck aber ist dieses zwar auch ein Hinzukommendes (*συμβεβηκός*), weil es, wie Aristoteles sagt, doch nicht schon in der *οὐσίᾳ* ist, *ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι*. In der Definition des Dreiecks kommt allerdings nichts von einem rechten Winkel vor, ein Dreieck ist möglich, ohne daß in ihm ein einziger rechter Winkel ist. Dennoch ist das im Ganzen zwei rechte Winkel Haben nicht ein dem Dreieck zufällig, es ist ein ihm an sich (*καθ' αὑτό*) Zukommendes. Und daher nicht darin, daß sie mit den Bestimmungen der Dinge sich abgeben, fehlen die Sophisten und Dialektiker; denn vielmehr die Accidenzen oder Prädicate, nämlich die der Sache selbst an-seyenden oder an-wesenden[1] — man erlaube mir diesen übrigens nicht jedes Vorgangs entbehrenden Ausdruck für das, was der Grieche durch *ὑπάρχειν τινὶ καθ' αὑτὸ* ausdrückt[2] — diese wesentlichen Accidenzen[3] sind unentbehrlich zur Demonstration. In allen Demonstrationen (*ἀποδείξεσι*) bedient man sich der *συμβεβηκότα*, sie sind die Mittel und Hülfen der *ἀπόδειξις*[4]. Bemerken Sie, wie unter andern Ausdrücken hier dasselbe gesagt ist, was wir in Bezug auf die Wissenschaft als platonisch kennen gelernt haben. Die *ἐχόμενα* des Platon und die *συμβεβηκότα* des Aristoteles sind nur verschiedene Ausdrücke desselbigen, jenes der weniger zweideutige Ausdruck für dieses. Nicht darin also, daß die Sophisten und Dialektiker mit den Zuständigkeiten der Dinge überhaupt sich beschäftigen, kann beider Fehler liegen[5]; ihr Fehler ist, daß sie nicht über diese hinaus auf die

[1] Die dem Menschen inwohnende Sünde heißt bei Notker die ihm anwesende. S. Adelung unter diesem Wort.

[2] *πᾶσα οὖτινος οὖν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ' αὑτὸ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτική.* Alex. p. 194, 20.

[3] S. Aristoteles selbst IV, 1: *τὰ ὄντι ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* Und den andern Ausdruck IV, 2 fin.: *τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ (τῷ ὄντι) ᾗ ὄν.*

[4] *Ἡ ἀποδεικτικὴ σοφία ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα, ἡ δὲ περὶ τὰ πρῶτα ἡ τῶν οὐσιῶν.* Metaph. XI, 1 (212, 8). Zu vergl. Anal. Post. II, 3.

[5] *οὐ ταὐτὴ ἁμαρτάνουσιν — ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες.* Metaph. IV, 2 (64, 11).

Substanz, auf die Sache gehen, die sie gar nicht beachten [1], daß sie die Dinge nicht als ὄντα, nach dem was in ihnen ist betrachten, nicht sofern sie die Subjekte des von ihnen Ausgesagten sind. Denn selbst nicht auf das Seyn, inwiefern es eben auch nur ausgesagt ist, soll die philosophische Untersuchung gehen, sondern auf das, wodurch jegliches ist und wodurch es mit dem erstlich und eigentlich Seyenden (dem πρώτως und κυρίως ὄν) zusammenhängt, mit dem, das selbst auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (πρὸς ὃ πάντα oder πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται[2]). Denn das Ist kommt allem, aber nicht gleicherweise zu, sondern dem einen erstlich, dem andern bloß folgendlich[3]. Wenn — so lautet in einer, übrigens wie ich hoffe der Sache wie den Worten gemäßen Paraphrase eine Aeußerung des Aristoteles gleich im Anfang des vierten Buchs[4] — wenn auch die, welche die bloß materiellen Elemente der Dinge suchten, wie die sogenannten Physiologen oder Joniker, die wirklichen Principe der Dinge suchten (im angenommenen Text heißt es: τάυτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, da aber dieses ταύτας gar keine mögliche Beziehung hat, so wird es wohl erlaubt seyn, αὐτὰς τὰς ἀρχὰς zu lesen, was auch der ganze Zusammenhang fordert), wenn also diese die Principe selbst (die reine ἁπλῶ sind) gesucht haben, so werden auch die von uns gesuchten intelligiblen und bloß mit dem reinen Denken zu fassenden Elemente des Seyenden nicht zufällig, d. h. als seyn- oder nicht sein-könnende, sondern als seyende seyn (nicht als Prädicate, sondern als Sachen), nur inwiefern sie seyende und nichts anderes, also die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden selbst (αἱ πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις

[1] περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν. ibid. (64, 13).

[2] ibid.

[3] Τὸ ἐστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως. VII, 4 (134, 3).

[4] Εἰ καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα, τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας (leg. αὐτὰς) τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα. Metaph. IV, 1.

τοῦ ὄντος)[1] ſind. Denn die Philoſophie hat nur mit dem Seyenden, ſo weit es dieſes, καθόσον ὄν ἐστι, zu thun, ſowie eine Beſtimmung über die des bloßen Seyenden hinzukommt, z. B. des der Bewegung unterworfenen, geht die Philoſophie in eine andere Wiſſenſchaft, z. B. die Phyſik über[2]. Dieß iſt der Sinn des ſo oft wiederholten, nicht immer verſtandenen ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν[3], Ariſtoteles ſetzt zum Ueberfluß hinzu: οὐχ ᾗ ἕτερον[4].

Die Art, wie Ariſtoteles der gemeinen Dialektik widerſpricht, die Forderung, die er an ſie oder vielmehr an die Philoſophie macht, zeigt, daß derſelbe mit Platon im Grunde, was das Höchſte, den Weg zum Princip, betrifft, einig iſt. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel der Wiſſenſchaft ſelbſt gekannt. Dieß liegt unwiderſprechlich vor in den klaren und, wie immer bei ihm, durchſichtigen Worten, mit welchen er von demſelben ſpricht. Was Platon in jener einen Stelle ausſpricht, konnte nur auf wirklicher Erfahrung beruhen. Nicht ſo Ariſtoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß er wiſſenſchaftlich (theoretiſch) die dialektiſche Methode ignorirt, wenn er ſie auch ſelbſt, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiß nur von Induction in Syllogismen, dieſe ſind ihm die einzige wiſſenſchaftliche Erfahrungsweiſe[5]. Für die Subſtanz (alſo auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonſtration, wohl aber eine andere Art, ſie ſichtbar zu machen[6]. Nichtsdeſtoweniger finden ſich bei Ariſtoteles, wie wir ſchon im Bisherigen geſehen, Begriffe und Beſtimmungen, die conſequent angewendet, zu einer

[1] Metaph. XI, 3.

[2] Metaph. XI, 3 (218, 10 ss.).

[3] Τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τοιῶνδε εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι. XI, 3 (219, 7 ss.). Z. B. an den Dingen iſt das ſich Bewegen als ein zum bloßen Seyn der Dinge Hinzukommendes ein ἕτερον. Τὸ βαδίζον (das was geht), ἕτερόν τι ὄν (wenn es ein anderes iſt), βαδίζον ἐστίν. Anal. Post. I, 4 (7, 16).

[4] S. Anal. Pr. II, 23.

[5] Οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας (Ariſtoteles ſagt hier in beſonderer Beziehung, was er ſonſt oft genug allgemein ausgeſprochen, man vergl. z. B. XI, 1) ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. VI, 1 (121, 23).

dialektiſchen Methode im Sinne Platons führen. In der Unterſcheidung zwiſchen dem ſelbſt Seyenden oder Subjekt, und dem nicht ſelbſt Seyenden, dem *συμβεβηκος* oder Attribut, in der Unterſcheidung zwiſchen den unweſentlichen und weſentlichen Accidenzen, in dem, was er die Urſachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er ſich wenigſtens an einer Stelle ſehr entſchieden erklärt, und die ihm daſſelbe ſeyn möchten, was dem Platon die *ὑποθέσεις*[1], beſonders in der Bezeichnung derſelben als der erſten Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden: — in dieſem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beſchriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Ariſtoteles verwehrt war, ſowohl durch den Standpunkt, auf dem er ſtand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über dieſen bereits hinausgeſchrittene Zeit. Wollten wir übrigens die Herabſetzung der Subjekte zu Attributen der Subſtanz (des allein ſelbſt Seyenden, der *οὐσία*, die mit dem vorausſetzungsloſen Princip des Platon daſſelbe iſt), wollten wir dieſe, von welcher die Rede war, aus der erwähnten Unterſcheidung des Ariſtoteles zwiſchen dem ſelbſt Seyenden und dem nicht ſelbſt Seyenden wirklich ableiten, ſo wären dieſe Attribute der Subſtanz nicht etwa auch gleich zu halten mit den ariſtoteliſchen Kategorien, unter denen ſonderbarerweiſe die erſte die *οὐσία* iſt, auf die, wie Ariſtoteles ſelbſt ſagt, alle andern (natürlich als Subjekt) bezogen werden, und die nur zufällig, nämlich als *δευτέρα οὐσία* zum Prädicat wird, indem ſie als genus (z. B. Thier) oder als species (z. B. Menſch) vom Individuum (vom *ὅτις ἄνθρωπος*) ausgeſagt werden kann, während die andern alle wirklich nur Prädicate ſind, aber weder urſprüngliche, noch die nothwendig und von allem prädicirt werden, daher ſie eher praedicabilia als Prädicate zu nennen wären. Jene Attribute aber werden wirklich und nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt, indem ſie Attribute des Seyenden ſelbſt[2] (die Kategorien ſind bloße

[1] Ariſtoteles braucht die beiden Ausdrücke auch in Bezug auf den Schlußſatz von den Prämiſſen, griechiſch ebenfalls *ὑποθέσεις* genannt: *Ἀρχαί* (V, 1), *αἴτια* (V, 2), *αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος.*

[2] Metaph. IV, 1: *ἀνάγκη, καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ*

Prädicate, d. h. die nie Subject waren und nicht des Seyenden als ſolchen) und wohl jene **erſten** Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden [1]; ein Begriff, von dem Ariſtoteles ſpricht, aber mit dem er zweifelhaft iſt wohin. Ihm ſelbſt haben die von ihm ſo genannten Kategorien faſt keine metaphyſiſche Bedeutung (ſein Metaphyſiſches liegt ganz wo anders), die Kategorien ſind ihm bloß von logiſcher, ja faſt nur grammatiſcher Bedeutung, wie er nicht der Mühe werth hält ſie nach einem Princip auch nur anzuordnen und mit zufälliger Aufzählung ſich begnügt. Man hat ſich oft verwundert, daß bei Ariſtoteles jeder Zuſammenhang zwiſchen den vier Principen und den Kategorien fehle. Aber was ſind dieſe gegen jene? Wie geſagt, die bloßen Gattungen der Prädicate, die, weil ſie weder von allem noch nothwendig geſagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden. Jene aber, die Principe, müſſen die Unterſchiede nicht bloß einzelner Dinge, ſondern des Seyenden ſelbſt ſeyn. Denn ſelbſt ſeyende ſind ſie doch wenigſtens als Urſachen, und ein anderes Seyn iſt doch nothwendig des dem bloßen Vermögen nach Seyenden (Materie), ein anderes der wirkenden Urſache (der ἀρχὴ τῆς κινήσεως), und wieder eine andere Art des Seyns als dieſer müßte er den beiden andern Urſachen zuſchreiben. Befolgte Ariſtoteles das ſelbſt, was er an die Dialektiker gefordert, ſo konnte es ihm nicht geſchehen, bei jenen erſten Unterſchieden und Gegenſätzen des Seyns ſo wenig, oder wie es ſcheint gar nicht, an die Principe zu denken. Darum will es uns faſt ſcheinen, er ſelbſt habe jenes treffliche Wort von den Dialektikern ſeiner Zeit entlehnt. Wir ſchließen dieß auch aus der zweifelhaften und faſt kleinlauten Art, womit er ſich über dieſe erſten Gegenſätze und Unterſchiede äußert, indem er hinzufügt: ob ſie nun Vielheit und Einheit, Aehnlichkeit oder Möglichkeit ſeyen — vielleicht darf man hier hinzudenken: wie die Dialektiker annehmen; denn früher hatte er gefragt: wem anders wohl als dem Philoſophen die Unterſuchung zuſtehe über das einerlei Seyende (τὸ ταὐτόν) und das

συμβεβηκός, ἀλλ' ἢ ὄντα. In den Schlußworten dieſes Kapitels iſt ἢ ὄν falſch.

[1] S. oben S. 343.

Andere (τὸ ἕτερον), das Aehnliche und das Unähnliche und den Gegensatz überhaupt, über das was vorausgeht (τὸ πρότερον) und was folgt (τὸ ὕστερον), und über alles dergleichen, worüber die Dialektiker zu speculiren versuchen [1], alles nach bloßer Meinung behandelnd — oder ob sie (jene ersten Differenzen) gewisse andere sehen (man könnte denken, die er anderwärts aufgestellt hätte) [2]; und auch sonst drückt er sich über die Frage, auf welche erste Entgegensetzung alle andern zurückkommen, schwankend und fast ablehnend aus [3]; sogar wo es ausdrücklich den verschiedenen Bedeutungen des Seyenden gilt (im V. Buch), begnügt er sich mit Zusammenstellungen wie folgende: das Seyende ist 1) das es nur zufällig (als Prädicat) und das es an sich ist (als Subjekt), 2) das Seyende als das Wahre, das nicht Seyende, das doch auch eine Art des Seyns ist, als das Falsche; mit dieser Unterscheidung aber ist es nur im Verstande; 3) das Seyende nach den Verschiedenheiten, die sich in den Kategorien darstellen; 4) außer diesen allen: das dem Vermögen nach und das wirklich Seyende (man hat schon längst mit Verwunderung bemerkt, wie diese wichtige Unterscheidung so ganz abgesondert stehen geblieben). Aber nach dem, was Aristoteles an den Dialektikern getadelt, daß sie nämlich mit bloßen Prädicaten sich abgeben, wie eben das Aehnliche und das Unähnliche (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind sogar nur abstracta von Prädicaten), ohne jene auf das, was Ist, und so bis auf das Erste was Ist zurückzuführen, müßte auch er nicht vom Gleichen und Ungleichen oder vom Seyenden und nicht Seyenden (denn auch auf diese Entgegensetzung sollen alle andern

[1] III, 1 (41, 25 ss.).

[2] Das könnte man aus dem ἐστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι, XI, 3 (217, 11) schließen.

[3] Man s. IV, 2; nachdem er die von den andern Philosophen angenommenen Gegensätze aufgezählt (das Kalte und das Warme, Gerade und Ungerade u. s. w.), fährt er fort: ἅπαντα δὲ ταῦτα καὶ τἆλλα φαίνεται ἀναγόμενα εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος· εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν, p. 65, 9. Ebendas. p. 62 25 ss.: σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχὴν (= πρώτην ἐναντίωσιν) ταύτην· τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων (nach Alexander das zweite Buch περὶ τ' Ἀγαθοῦ). Aehnlich anderwärts.

zurückkommen)[1], er müßte nicht von dieſen allen überhaupt reden, ſondern von dem Gleichen ſelbſt, und dem nicht Seyenden ſelbſt, ſofern dieſe ſelbſt auch ſubſtantiell ſind.

Wundern wir uns indeß nicht weder über dieſes noch über manches Aehnliche, was ſich hinſichtlich der ariſtoteliſchen Metaphyſik erwähnen ließe. Einem großen Theile nach beſteht dieſelbe in Ausſprüchen was geſchehen ſoll, ohne daß er darum ſelbſt dieſe Forderung immer erfüllt. Er iſt nur der Geſetzgeber, an deſſen Ton er ſich in den logiſchen Unterſuchungen gewöhnt hat und den er auch in der Methaphyſik beibehält. Der Geſetzgeber aber ſchreibt die Geſetze nicht, damit er ſelbſt, ſondern damit andere ſie anwenden. Der Ariſtoteles, der die Geſchichte der Thiere und andere naturwiſſenſchaftliche Werke, der die Geſchichte der Staatsverfaſſungen, der die Rhetorik und Politik geſchrieben, deſſen Bereich geht weit über den des bloßen Philoſophen hinaus. Die Philoſophie, oder wie er ſie nennt, die πρώτη ἐπιστήμη, iſt auch nur eines der Gebiete, auf die ſich ſeine Aufmerkſamkeit erſtreckt hat. Die Stellung, die er in ſeiner Methaphyſik gegen dieſe nimmt, iſt keine andere, als die er ſich in der Poetik und Rhetorik gegen die Dichtkunſt und Beredtſamkeit gibt. So wenig er hier ſich verpflichtet glaubt, ſelbſt als Dichter oder als Redner aufzutreten, ſo wenig im Grunde will er auch dort ſelbſt als Philoſoph, als welcher das Syſtem der erſten Wiſſenſchaft ſelbſt aufſtellt, erſcheinen. Er ſagt nur, was möglich, was unmöglich. Indem er ſich ſo auf den Standpunkt des Geſetzgebers ſtellt, ſieht er weiter, als indem er ſelbſt entwickelt. Seine Lynkeusaugen dringen in Tiefen, wohin ſeine Dialektik nicht reicht. Sein Genius ſagt ihm mehr, als der commentirende Ariſtoteles verſtand. Es gibt Stellen des Ariſtoteles, welche die Ausleger ſo gut als möglich zu erklären ſuchen, ohne daß ſie erklärt ſind. Die raſche, autoſchediaſtiſche Art des Ariſtoteles bringt es mit ſich, daß er in einzelnen und gelegenheitlichen Aeußerungen gleichſam blitzartig manches ſchärfer beleuchtet, als ihm dieß in ſeinen ausdrücklichen und mehr

[1] πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν. p. 65, 2 ss.

ſyſtematiſchen Auseinanderſetzungen gelingt, oder auch daß er zu manchem fortgeriſſen wird, das er nicht weiter auseinanderſetzt. Man muß ihn in ſolchen Fällen beim Wort nehmen und nicht auslaſſen, bis man weiter mit ihm kommt. — Eben dieß gilt auch von denjenigen Begriffen, in welchen das Poſitive zu ſuchen iſt, das er ſeinerſeits den Dialektikern entgegenſetzt, und das auch ſeine Anklagen gegen ſie erſt vollkommen würdigen läßt. Da findet ſich denn Ein Begriff, der den directeſten Gegenſatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet. Es iſt dieß der ſchon erwähnte Begriff der *ἁπλᾶ*, mit welchem wir uns nun näher beſchäftigen.

Von den *ἁπλοῖς*, ſagt Ariſtoteles, daß ſie nothwendig richtig, d. h. daß ſie entweder gar nicht oder richtig erfaßt worden. Dieß weiter zu verfolgen, knüpfen wir an die ſchon erwähnte Stelle[1] an, in der Ariſtoteles bemerkt, daß Wahrheit und Irrthum überhaupt nicht in den Dingen oder Gegenſtänden, ſondern allein in dem Verſtande, in Anſehung des Einfachen aber, fährt er fort, auch nicht im Verſtande[2]. Der erſte Theil dieſes Ausſpruches bezieht ſich nun allerdings auf das Allgemeine, daß wo entweder ein bloßes Subjekt (wie Menſch) oder ein bloßes Prädicat (z. B. weiß) geſagt und weder eine Syntheſis noch Diäreſis ausgeſprochen iſt, weder Wahrheit noch Irrthum ſeyn kann. Denn ſogar wenn ich als Subjekt das Falſche ſelber ſetze (Ariſtoteles hat ſtatt des Falſchen *τὸ κακὸν* als Subjekt), wenn ich alſo eines von dieſen ſetze, aber ohne etwas von ihm auszuſagen, von dem Falſchen, daß es wahr, von dem andern, daß es das Gute ſey, ſo iſt kein Irrthum. Der andere Theil aber: *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ* — dieſes bezieht ſich nicht mehr auf jenes bloß Logiſche und Allgemeine, ſondern auf die beſondern Elemente, welche Ariſtoteles einfache nennt. Nicht jedes für ſich geſetzte Subjekt oder Prädicat wäre ihm ein einfaches in dieſem Sinn, oder wenn er es ſo nennt (er nennt es aber nicht ſo), wäre das für ſich ohne alle Verbindung geſprochene Subjekt nur zufällig ein

[1] S. 338, Anm. 4.

[2] *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.* VI, 4 (127, 15 ss.).

ἁπλοῦν. Der Zuſammenhang ſelbſt aber zeigt, daß in den zuletzt ſtehenden Worten von den an ſich einfachen Elementen die Rede iſt, in Anſehung deren keine Syntheſis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verſtande möglich iſt. Nun ſcheint es aber doch, daß auch von ſolchen einfachen Begriffen eine wahre oder falſche Auffaſſung möglich ſey. Dieß veranlaßt in einem ſpätern Buche Ariſtoteles zu ſagen, in welchem Sinn allein bei ſolchen, die keine Syntheſis zulaſſen, in welchem Sinn περὶ τὰ ἀσύνθετα von Wahrheit und Irrthum die Rede ſeyn könne. Die Antwort iſt: hier ſey nicht Wahrheit oder Irrthum, ſondern einfach Denken oder nicht Denken (ἢ νοεῖν ἢ μή)[1], Ergreifen oder nicht Ergreifen, Sehen oder nicht Sehen, wie das Auge (Ariſtoteles braucht das Gleichniß nicht hier, wohl aber anderwärts, hier hat es ſein Ausleger Alexander), wie das Auge bei Tag einfach die Farbe ſieht und nennt, ohne etwas von ihr auszuſagen[2], und in dieſem Sinn wahr zu ſeyn, und wie bei Nacht das Auge die Farbe einfach nicht ſieht, ohne deßhalb im Irrthum zu ſeyn.

Nun aber entſteht die Frage, in welcher Art von Begriffen dieſe ἀσύνθετα, dieſe ſchlechterdings weil an ſich einfachen Begriffe zu finden ſeyen. Ariſtoteles ſetzt in der angeführten Stelle zu τὰ ἁπλᾶ hinzu: καὶ τὰ τί ἐστιν. Die ἁπλᾶ ſind alſo die τί ἐστιν, aber wo ſind dieſe? Im folgenden Buch findet ſich die Erklärung. Wenn man fragt: was irgend ein Objekt iſt, ſo antwortet man entweder: eine Pflanze, oder Thier, oder Menſch, d. h. man nennt die Gattung, unter die es gehört, man bezeichnet es als οὐσία, oder man antwortet: es iſt dieſes beſtimmte Thier, z. B. das Pferd, das den Kallias abgeworfen hat, oder: es iſt dieſer beſtimmte Menſch, z. B. es iſt Kallias. Außerdem aber antwortet man auf die Frage: was ein Ding iſt, auch mit irgend einem in den Kategorien ausgedrückten Prädicat[3]. Denn

[1] Metaph. IX, 10.

[2] φάσιν αὐτοῦ (τοῦ χρώματος) ἔχει, ἀλλ' οὐ κατάφασιν. Alex. Comm. p. 571, 28.

[3] Τὸ τί ἐστιν ἓν μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν (die ſogenannte δευτέρα οὐσία, die als genus (Thier) oder species (Menſch) vom Individuum (dem

z. B. auch in Bezug auf das ſo oder ſo Beſchaffenſeyn eines Gegenſtandes fragen wir, was er iſt, ob weiß oder ſchwarz: — ſo, nicht wie es gewöhnlich verſtanden wird, möchten die Worte (p. 134, 5) zu verſtehen ſeyn *καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόιμεθ' ἂν τί ἐστι*: wenn man nämlich bei der angenommenen Lesart ſtehen bleibt; wahrſcheinlicher aber und der conciſen Schreibart des Ariſtoteles gemäßer würde ſeyn, wenn man anſtatt: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόιμεθ' ἂν τί ἐστι*, wenn man mit Auslaſſung der dazwiſchen ſtehenden Worten läſe: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν ὑπάρχει τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ* (auf gewiſſe Weiſe aber) *καὶ τὸ ποιὸν ἐρόιμεθ' ἂν τί ἐστιν.* Die gegebene Erklärung, mit der die in den Topicis [1] ganz übereinſtimmt, iſt jedoch nicht ohne einen gewiſſen Mißſtand, daß nämlich das *τόδε τι*, deſſen Natur ſonſt der des Prädicats ganz entgegengeſetzt wird, letzterem hier gleichgeſtellt iſt, auch hat Ariſtoteles ſich deßhalb vorgeſehen durch die in Fällen ſolcher Art nicht ſeltene Unterſcheidung, daß nämlich das reine Was unmittelbar und geradezu (*ἁπλῶς*) nur in dem, was Subſtanz iſt, in den andern Kategorieen aber nicht eigentlich, ſondern nur *πως* (auf gewiſſe Weiſe), iſt. Nach dieſer Einſchränkung bliebe alſo nur was Subſtanz iſt als eigentlich Einfaches ſtehen. Aber auch die Subſtanzen werden unterſchieden, und ſind entweder *συνθεταὶ* oder *μὴ συνθεταὶ*, es bleiben alſo nur die letzten, und von dieſen ſagt nun Ariſtoteles: Täuſchung ſey in Bezug auf ſie unmöglich, denn ſie ſeyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz, *πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει*, d. h. ganz und gar nicht der Potenz nach; das Seyn iſt ihnen alſo nicht Prädicat, denn wo Subjekt und Prädicat, iſt auch Potenz und Actus; das Erſte verhält ſich zu Letzterem als ſeine Potenz; z. B. der Menſch iſt die Potenz des Prädicats geſund, nur die

ὅτις ἄνθρωπος) ausgeſagt, Prädicat werden kann, was der *πρώτη καὶ μάλιστα λεγομένη οὐσία* unmöglich) *καὶ τὸ τόδε τι* (das beſtimmte Individuum), *ἄλλον δὲ* (τρόπον) *ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.* Metaph. VII, 4 (133, 29 ss.).

[1] Topic. I, 9.

Potenz, denn er kann ebenſowohl krank ſeyn: hier kann man ſich alſo täuſchen, da heißt es nicht wie bei dem ſchlechthin Einfachen: *νοεῖν ἢ μὴ νοεῖν* [1]; damit man nicht fehle, muß etwas hinzukommen: hier muß man wiſſen, daß der Menſch geſund oder krank iſt. Wir können uns nun hier nicht darauf einlaſſen, welche beſtimmten Subſtanzen Ariſtoteles als die einfachen denkt; daß Gott im höchſten Sinn *οὐσία ἀσύνθετος*, verſteht ſich von ſelbſt; daß aber auch die Geſtirne, ergibt ſich aus früher Angeführtem [2]; denn es iſt in ihnen keine *ὕλη γεννητή*, keine dem Werden unterworfene Materie, aber eben darum auch kein *εἶδος*, ſie ſind reine Subſtanzen und Principe.

Allein was nun die *ἁπλᾶ* der andern Art betrifft — und zwei Arten muß es geben: die *ἁπλᾶ* können nur entweder reine Subjecte oder reine Prädicate ſeyn [3], und wir dürfen die letzteren nie ganz aufgeben, für dieſe ſtellen ſich aber dem Ariſtoteles nur die Kategorien dar, die Kategorien, von denen er ſelbſt ſagt, ſie ſeyen nur ſo, nur auf gewiſſe Weiſe *ἁπλᾶ* — hier kommt nun die Lücke zum Vorſchein, welche in dem ariſtoteliſchen Gedanken dadurch entſteht, daß er die

[1] Reine Potenz läßt ebenſowenig Täuſchung zu. Vergl. dazu die Anmerkung S. 325.

[2] In der vierzehnten Vorleſung.

[3] Erſtreckt ſich dieſes „entweder Subjekt oder Prädicat ſeyn“ nicht ſelbſt gleich auf die erſten Begriffe? (gilt es hier nicht noch nur entſchiedener Potenz und Actus auseinander zu bringen?) denn — A iſt ja reines Subjekt, + A das ſeyende im rein ausſaglichen Sinn, inſofern Prädicat, und beſteht daher der erſte Akt, durch den man ſich auf den Standpunkt der Philoſophie ſetzt, nicht in der abſichtlichen Aufhebung der *συμπλοκή*, in Folge welcher man 1. das Urſubjekt (— A), 2. das Urprädicat (+ A), 3. die Urſyntheſis von Subjekt und Prädicat (± A), die nichts anders zu ihrem Prädicat hat, ſondern ſich ſelbſt (das ſich ſelbſt Prädicatſeyn, das ſich ſelbſt Prädicat scil. ausſprechend, von dem aber ſelbſt nichts wieder prädicirt wird) — alle als reine Subjekte und *ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος* ſetzt, die erſt in dem, was ſie Iſt (in A$^{0}$) zum Seyn, aber damit auch zu bloßen Attributen werden? Es ſcheint zwar ſchwierig zu denken, wie das Urprädicat (+ A) als Subjekt geſetzt werde, aber es muß wohl, da als Prädicat nichts unmittelbar geſetzt werden kann, das für ſich geſetzte Prädicat, wie z. B. *αὐτὸ τὸ καλὸν, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν*, wirklich Subjekt wird. — Vergl. zu dem zuletzt Bemerkten oben S. 335 ff.

ἕτερα πρῶτα, auf die ſein Blick wirklich einmal fällt und die offenbar über den Kategorien ſind, nicht feſtgehalten. Es iſt dieß die Stelle, wo er dem ſchlechthin Erſten, das nämlich, wie er ſagt, der That und der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), alſo nicht bloß im Denken das Erſte iſt, andere Erſte, d. h. Principe (ἕτερα πρῶτα) folgen läßt, die alſo, weil ſie ἕτερα ſind, nur δυνάμει, nur dem Vermögen nach πρῶτα, d. h. Principe ſind, und der potentiellen Natur halber nicht umhin können contraria zu ſeyn, doch wegen der Eigenſchaft wenigſtens möglicher Principe, lauter ſolche contraria, die weder als Gattungen noch in mehr als Einem Sinn geſagt werden. Wir werden jedem dankbar ſeyn, der uns den philoſophiſchen Gedanken dieſer Stelle anders zu erklären weiß; denn was ich darüber bei den mir zugänglichen Auslegern von Alexander an gefunden, hat mir theils unſicher geſchienen, theils ſchien es mir die ganze Stelle zu verflachen. Ich will mich nun nicht dieſer Stelle bedienen, um zu fragen, wie weit wohl dieſe ἕτερα πρῶτα von dem ὑποθέσεις des Platon abſtehen, die auch nur mögliche Principe ſind[1], mögliche, weil bloß hypothetiſch geſetzte, denn ihre Wirklichkeit erwarten ſie vom eigentlichen Princip (der κυριωτάτη ἀρχή), zu der ſie hinleiten und zu der ſie ſich, nicht als ἐντελεχείᾳ, aber als λόγῳ πρότερα verhalten. Ich will mich hierauf, wie geſagt, jetzt nicht einlaſſen, aber das iſt offenbar, daß jene ἕτερα πρῶτα, die weder als Gattungen noch überhaupt vielſinnig geſagt werden, recht eigentlich jene einfachen Elemente, jene ἁπλᾶ ſeyn müſſen, von denen Ariſtoteles ſagt, daß ſie nothwendig richtig, d. h. daß ſie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Ariſtoteles aber hat dieſe ἕτερα πρῶτα nicht feſtgehalten, nicht zum vollen Bewußtſeyn ſich gebracht, was freilich nicht geſchehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feſtſtand. Hier alſo ahndet es ſich, daß Ariſtoteles nichts weiß oder nichts wiſſen will von jenem dialektiſchen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Subſtanz oder des Princips als ſolche erſt geſetzt werden.

[1] ἃ μήτε ὡς γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς λέγεται. XII, 5 extr.

Können wir nun auch nach dem bisher Vorgetragenen nicht vermeiden, dem Ariſtoteles die vollſtändige Einſicht in das Syſtem der ἁπλῶν abzuſprechen, ſo bleibt ſein großes Verdienſt der Begriff ſelber, ſo wie der Gebrauch, den er von dieſem Begriff gegen die Sophiſten und die von ihm ſo genannten Dialektiker gemacht hat, denen er vorwirft, daß ſie nicht zu den ἁπλοῖς aufſteigen, in Anſehung deren Täuſchung oder Irrthum unmöglich iſt, weil von ihnen nichts ausgeſagt wird; denn entweder werden ſie nur geſagt und einfach begriffen — wir können mit den Worten des Alexander ſagen: wir ſuchen in Anſehung ihrer das Was (was ſie ſind), nicht daß wir von ihnen etwas ausſagen, ſondern bloß ſie denken und gleichſam ſehen[1] — entweder alſo werden ſie als reine Subjekte, von denen nichts ausgeſagt wird, bloß gedacht, oder wenn ſie uns zu Attributen werden, werden ſie ſelbſt bloß ausgeſagt. Es iſt alſo weder hier noch dort eine Verknüpfung oder Complication (συμπλοκή) von Subjekt und Prädicat in ihnen ſelbſt, alſo auch keine Möglichkeit des Irrthums (ſie ſind reine Potenzen, reine A, οὐχ ἕτερον εἶδος). Sie ſind rein, was ſie ſind, und es iſt wegen dieſer Einfinnigkeit in Anſehung ihrer Täuſchung unmöglich[2]. Sie ſind das, worin nichts als das Seyende und auf das die Philoſophie zurückgehen muß[3]. Das Seyende aber ſind gewiſſe erſte Unterſchiede und Gegenſätze; jedes ſeyende, das einen ſolchen Unterſchied ausdrückt — jedes iſt nur das, was das Seyende iſt; man ſagt nicht, daß es das Seyende iſt, ſondern man ſagt nur; was das Seyende iſt — jedes ſo ſeyende wird ein ſchlechthin einartiges und einſinniges, d. h. ein ἁπλοῦν ſeyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das ſeyn, das es iſt, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philoſophiren

[1] περὶ ὧν ζητοῦμεν τὸ τί ἐστιν οὐχ ὡς κατηγοροῦντες αὐτῶν τι, ἀλλὰ μόνον νοοῦντες καὶ οἱονεὶ ὁρῶντες. Alex. Aphrod. Comment. ed. Bonitz, p. 572, 28 (ad Metaph. IX, 10).

[2] Ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. V, 5 (94, 3).

[3] Vergl. S. 344.

zeigt ſich in dem Bedürfniß, das nicht ruhen läßt, eh' man ſich bewußt iſt, auf die ſchlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu ſeyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, τὸ ἀκριβὲς το ἁπλοῦν, ſagt Ariſtoteles, und je mehr mit dem Einfachſten und dem im Denken Erſten beſchäftigt (περὶ πρωτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων), deſto ſchärfer iſt die Wiſſenſchaft. Das ſchlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (θιγγάνεται), ſo daß im bloßen Sagen und Berühren die Wahrheit beſteht [1]. Das Princip der Wiſſenſchaft kann nicht wieder Wiſſenſchaft ſeyn, ſondern nur das Denken ſelbſt. Den meiſten iſt es freilich unerhört, daß es etwas über die Wiſſenſchaft gibt: ſie wiſſen nur von Wiſſenſchaft; dieſe kann jedoch nicht ins Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geiſt will ſie nichts. Die Vernunft aber an ſich gibt uns unmittelbare Erkenntniß, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüſſen, und ſogar die Principe, von welchen für Schlüſſe ſelbſt erſt ihre Geſetze ſich ableiten. Was ſo durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält ſich zur Vernunft wie Einzelweſen ſich zur Empfindung verhalten. Da iſt aber noch keine Wiſſenſchaft. Dieß macht, daß dieſe Unterſuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige ſeyn kann; denn die meiſten wollen überzeugt, d. h. durch Beweiſe überwunden oder wenigſtens überredet ſeyn. Auch das Letzte iſt nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar ſind, wo es auf einfache geiſtige Wahrnehmung ankommt. Die meiſten wollen glauben, wenn auch nur in dem Sinn wie Ariſtoteles ſagt: der Lernende muß glauben: und dieſen erweckt das Einfache Mißtrauen, indem ſie für unmöglich halten, daß etwas ſo viel und ſo lang Geſuchtes nicht verwickelter und künſtlicher gefunden werde. Darin werden ſie dann von ſolchen beſtärkt, die dem, was ſie Philoſophie nennen, eine unnatürliche Spannung mit Recht vortheilhafter achten, als Gelaſſenheit, und deren ſind

[1] *Τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις) τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.* Metaph. IX, 10 (p. 191, 5 ss.).

nicht wenige gerade in einer Zeit, wo die Philoſophie beſonders gilt. Denn gegen eine der einfachen, zum Erfinden geſchaffenen Seelen, gibt es unzählige, die nur eines gemachten Denkens fähig ſind. Dieſe beſonders auch ſetzen ſich gegen alles unmittelbare Erkennen, wenngleich gerade Ariſtoteles, der mehr als jeder andere, ältere oder neuere Philoſoph über alles Specifiſche und Individuelle ſich erhoben, eine Unmittelbarkeit des Denkens annimmt, wo die Gegenſtände nur noch berührt[1] werden. Bei dem guten Alexander zwar, welcher ſagt, es könne ſich ſolcher Unmittelbarkeit keiner entſchlagen, der an dem Gipfel der Wiſſenſchaft angekommen und wohl geforſcht habe[2], bei dieſem könnte man wohl etwas Neuplatoniſches wittern wollen. Aber z. B. auch Theophraſtos, den man nicht auf dieſe Weiſe verdächtigen wolle, ſagt gegen das Ende ſeiner Metaphyſik, wenn man zum Aeußerſten und Erſten ſelbſt (*ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*) übergehe, reiße jeder an das ſinnlich Wahrnehmbare anzuknüpfende Cauſalzuſammenhang behufs der Erforſchung der Principe; mit mehr Wahrheit würde geſagt: daß dem Denken ſelbſt, dem berührenden und wie auffaſſenden, die Wahrheit zu Theil werde[3], *διὸ*, ſetzt er hinzu, *καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά* (nämlich *περὶ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*).

Wenn nun aber doch unvermeidlich zu jeder Art von Beiſtimmung eine Art von Glauben gehört, ſo wird dennoch auch der, welcher den vorgetragenen Grundſätzen huldigt, eine Art von Glauben fordern müſſen, und da kommt mir denn eben, indem ich dieſes zum Vortrag niederſchreibe, ein aus einem bis jetzt ungedruckten Schreiben Goethes mir hinterbrachtes Wort trefflich zu ſtatten, ein Wort, deſſen nähere Beziehung und Bedeutung ich nicht kenne, denn es iſt auf mehr als

[1] S. die vorhergehende Anmerkung.

[2] *Τὸ δὲ ταῦτα οἷον ὁρᾶν ἐγγίνεται τοῖς εἰς ἄκρον ἐπιστήμης ἐλθοῦσι καὶ εὖ ζητήσασιν.* p. 572, 30.

[3] *ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θίγοντι καὶ οἷον ἁφαμένῳ.* Theophrast. Metaph. p. 319, 2. ed. Brandis. — *Ἅπτεσθαι* iſt das platoniſche Wort, ſtatt deſſen Ariſtoteles das *θιγεῖν* und *θιγγάνειν* geſetzt. Zu *αὐτῷ τῷ νῷ* vergleiche das *αὐτῇ τῇ ψυχῇ* des Plåton, in der dreizehnten Vorleſung.

ein Verhältniß anwendbar, aber ganz vorzüglich auch auf das zu der Wiſſenſchaft. Dieſes Wort iſt: Man muß an die Einfalt glauben lernen.

Um uns nicht zu unterbrechen, haben wir da, wo wir die Vorwürfe des Ariſtoteles gegen die Dialektik erörterten, die naheliegende Frage übergangen: wer denn wohl diejenigen ſind, denen Ariſtoteles jene ſubſtanzloſe Dialektik zuſchreibt, jene dialektiſche Virtuoſität (*ἰσχὺς διαλεκτική*), die, wie er ſelbſt ſagt, noch nicht war zu den Zeiten des Sokrates.

Vergeblich würde es nun ſeyn, unter den dem Ariſtoteles gleichzeitigen oder zunächſt vorhergegangenen Philoſophen einen Namen für dieſe Dialektik zu ſuchen. Auch Ariſtoteles nennt ſie unbeſtimmter Weiſe Dialektiker, ohne einen derſelben mit Namen zu nennen, und doch gibt er gerade durch ſein Aukämpfen dieſer Dialektik eine ſolche Bedeutung, ja, genau zugeſehen, ſcheint ſie ſo ſehr eine Vorausſetzung ſeines eignen Verfahrens in der Metaphyſik zu ſeyn, daß man ihr wohl eine breitere Exiſtenz und allgemeinere Geltung als die in irgend einer beſonderen Schule zuſchreiben muß. Und in der That, was iſt ſie denn, dieſe Dialektik, nach Ariſtoteles eigner Beſchreibung? Antwort: Sie iſt, was wir heutzutag ein Syſtem des gemeinen Menſchenverſtandes nennen würden, das ſich nicht über die Meinung (*δόξα*) erhebt, und ſich mit dem Glaublichen (*τὸ ἔνδοξον*) begnügt. Ein ſolches Syſtem braucht aber keinen beſondern Urheber, und kommt, wenn einmal das philoſophiſche Streben durch mächtigere Geiſter erwacht iſt, von ſelbſt der Menge zum Bewußtſeyn als eine Art von Gemeinwiſſenſchaft (*κοινὴ ἐπιστήμη*), als die ihr allein angemeſſene Denkart. Und ſo möchte, nachdem die Beſchäftigung mit Philoſophie längſt ein Bedürfniß des griechiſchen Geiſtes geworden war, das nicht in irgend einer Schule, ſondern allgemein Geltende eine ſolche Dialektik geworden ſeyn, wie ſie Ariſtoteles beſchreibt, die im Allgemeinen durch Platons Anſehn beglaubigt, übrigens mit der platoniſchen nichts mehr als das Formelle und Allgemeine, das Inductive und Verſuchende (*τὸ πειραστικόν*) gemein hatte, und es möchte ſo, in Folge des ausgedehnten Gebrauchs, den Platon ſelbſt von der

Dialektik gemacht hatte, ein Heer experimentirender Dialektiker[1] ſich gebildet haben, die ihre Ausgangspunkte und Vorausſetzungen aus der bloßen Meinung hernahmen, ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen, und ebenſo über alle ſich darbietenden Fragen oder Aporien nach bloßer Meinung hin und her diſputirten, ohne eine beſondere Schule zu bilden, weil jeder ſeine eigne Weiſe hatte, jeder Unterſchied bloß ein individueller ſeyn konnte, in einem Wettſtreit, wo eigentlich jeder gleiches Recht und gleiches Unrecht hatte, und nur das Maß von Scharfſinn und Uebung, das jedem zukam, den Ausſchlag gab. Eine ſolche Philoſophie, die ſich über das bloß Discurſive nicht erhob — es möchte dieſes aus dem Lateiniſchen dem Griechiſchen analog gebildete Wort das brauchbarſte ſeyn, um dieſe untergeordnete Art von Dialektik zu bezeichnen, die, nachdem durch Platon die Sophiſtik überwunden, entſtehen mußte[2] — eine ſolche Art von Philoſophie iſt aber die den meiſten zuſagende, wie unſere ſo lang im ungeſtörten Beſitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphyſik ein ſolches Mittelmaß des den meiſten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte ſie ja mit jener Dialektik gemein, daß bei ihr keine Namen beſonders genannt wurden, wie von Syſtemen als beſondern Lehrganzen erſt in neuerer Zeit die Rede war, und Namen nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwiſſenſchaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer ſcheinbaren Wiſſenſchaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Metaphyſik nicht abſprechen. Man konnte nicht gerade ſagen, daß ſie das Falſche ſey, ſie war nur nicht das Rechte, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte. Selbſt Kant, wenige (zweifelhafte) Fälle ausgenommen, überweist ſie eigentlich keines Irrthums. Niemand z. B. der den ariſtoteliſchen Beweis, daß die Urſachen nicht ins Unendliche fortgehen können, weder der Zahl noch der

[1] *περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται ὁποτεῖν, ἐξ ὧν ἐνδόξων μόνον ποιούμενοι τὴν σκέψιν.* III. 1 (41, 25 ss.).

[2] Dieſe discurſive, ſyllogiſtiſche, alſo verſuchsweiſe demonſtrative Philoſophie gab dem Ariſtoteles auch das Geſchäft ſeiner logiſchen Wiſſenſchaft.

Art nach [1], kennen gelernt, wird das kosmotheologiſche Argument falſch finden, wenngleich es für ſich unzureichend iſt, weil es, wie Kant ſagt, das ontologiſche Argument herbeirufen muß, eigentlich aber, weil es nur bis zum Princip führt, die Natur des Princips ſelbſt aber nicht durch ſolche vermittelte Erkenntniß, ſondern nur durch unmittelbare Vernunftberührung zu erkennen iſt [2].

Auch ſie, die ehemalige Metaphyſik, argumentirt aus dem, was in der Meinung iſt (ἐκ τῶν ἐνδόξων), und kommt nicht über das Glaubliche (bloße Probabilität) hinaus. Kant ſtellt ſich im Grunde nicht feindſelig gegen dieſe Metaphyſik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewiſſe Zuneigung durchblickt. Er möchte ſie wohl, wenn ſie nur ſich halten ließe. Ebenſo auf gewiſſe Weiſe Ariſtoteles. Indem er das Unzulängliche der bloßen dialektiſchen Wiſſenſchaft ſeiner Zeit ausſpricht, entlehnt er ihr wahrſcheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es iſt unſtreitig der Umſtand, daß er ſich gegen dieſes gemeinverſtändige Verfahren weniger ausſchließend als Platon verhält, die vorzüglichſte Urſache geweſen, daß er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwiſſenſchaft entſtand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Weſentlichen gleichförmige Herrſchaft behauptete, während Platon faſt immer nur eine ſtille Gemeinde verwandter und gleichgeſinnter Geiſter um ſich verſammelt hatte. In der That hatte ſich in der neuern Schulmetaphyſik nur jener Stoff einer discurſiven Wiſſenſchaft wieder herausgearbeitet, den Ariſtoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Kriſis, die Philoſophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Ariſtoteles ſie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße Dianoia, ſondern die Vernunft ſelbſt, nicht Wiſſenſchaft, ſondern das reine Denken Princip der Wiſſenſchaft iſt.

[1] II. (a) 2.

[2] ἁψάμενος αὐτῆς (αὐτὸς ὁ λόγος). Platon de Rep. l. c.

# Sechzehnte Vorleſung.

Allen andern Wiſſenſchaften, ſagt man, iſt ihr Gegenſtand, iſt ihre Stellung und Berechtigung im Geſammtſyſtem des menſchlichen Wiſſens durch die höchſte Wiſſenſchaft beſtimmt, dieſe ſelbſt aber kann ſich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieſer Wiſſenſchaft, d. h. der Philoſophie, als durch ſie ſelbſt. Hieraus würde folgen, daß die Philoſophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf geradewohl anfangen kann ſie doch nicht. Es bedürfte alſo eines ihr ſelbſt noch vorausgehenden Begriffs, zu dieſem aber eines Standpunkts außer der Philoſophie. Iſt nun dieſer ſo ſchwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwiſchen beiden angenommenen Verhältniſſes eben in den anderu Wiſſenſchaften gegeben? Denn unmöglich ſcheint, daß die Philoſophie gegen alle beſtimmend ſich verhalte, ohne daß dieſe hinwiederum auf ſie beſtimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinſchaftliches ſeyn muß, wodurch ſich alle von der Philoſophie unterſcheiden, und wovon in dieſer ſich das Gegentheil findet. Auch dieſes Gemeinſchaftliche der andern Wiſſenſchaften aber iſt nicht ſchwer zu entdecken: es beſteht darin, daß ſie insgeſammt nur mit eingeſchränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenſtänden zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philoſophie ſeyn ſoll, nur der vollkommene Gegenſtand (l'objet accompli) [1], d. h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende ſeyn kann — das Ideal, um mit Kant zu ſprechen. Daß alſo die Philoſophie mit dieſem beſchäftigt ſey,

[1] Der ſuperlative Ausdruck macht ſich hier von ſelbſt überflüſſig.

iſt allerdings nicht ſelbſt ſchon eine philoſophiſch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Beſtimmung in dem Sinn, daß man nach Umſtänden ſie auch wieder aufgeben könnte: möge man ſie eine äußere nennen, weil ſie nicht aus dem Innern der erſt aufzuſtellenden Philoſophie, ſondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wiſſenſchaften abzuleiten iſt. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philoſophie ein völlig richtungsloſes wäre, gibt es nicht; auch Ariſtoteles weiß die Philoſophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterſchied von allen andern Wiſſenſchaften zu beſtimmen[1].

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angeſehen, daß gleich zu einem Gegenſtande fortgegangen werde — nicht in bloß logiſchem Sinn des Worts, ſondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieſer Meinung werden diejenigen ſeyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche ſey die Idee, das an und für ſich Seyende, wie ſie es nennen, ſey das Allgemeine, alles Reale in den Begriffen. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke iſt ihm nicht die Idee, ſondern das durch die Idee beſtimmte Ding. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologiſcher, wenn das durch die Idee, d. h. durch das reine Denken, Beſtimmte ſelbſt wieder nur ein Gedachtes wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee beſtimmte Ding ſo wirklich, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne beſtätigtes iſt, und etwas Beſonderes, ſie von allen Wiſſenſchaften Unterſcheidendes hat die Philoſophie nur, wenn ihr Gegenſtand durch das reine Denken geſetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbeſtimmtes, ſondern das Allerbeſtimmteſte, nichts Unwirkliches, ſondern das Wirklichſte iſt.

Man kann wohl im Gegenſatz mit den andern Wiſſenſchaften, deren jede zwar auch mit dem Seyenden (denn von dem ganz und gar Nichtſeyenden gibt es keine Erkenntniß), aber dem mit einer beſondern Beſtimmung geſetzten zu thun hat, im Gegenſatz alſo mit dieſen kann man

[1] *Οὐδεμία τῶν ἄλλων (ἐπιστημῶν) ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμνόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός· οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.* Metaph. IV, 1 (61, 1 ss.) u. a.

wohl als erſte Erklärung gelten laſſen: die Philoſophie beſchäftige ſich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne beſondere Beſtimmung[1]; aber man kann dabei nicht ſtehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es ſelbſt ein ſeyendes (*ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης*), für ſich iſt es nur Attribut[2], und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, deſſen es iſt, und das ihm Subjekt (oder Uſia) iſt. Für ſich, ohne das es ſeyende, kann es gar nicht ausgeſprochen werden[3]; daher ſogleich die Frage: Was, d. h. welcher Gegenſtand, es — ſey, *τί τὸ ὄν*; die Frage, die, auch ohne ſie auszuſprechen, die alten joniſchen Philoſophen, welchen das Feuer oder das Waſſer oder die Luft das Seyende war, ſo gut als Fichte, der dieſes das Seyende-ſeyende in das menſchliche Ich ſetzt, an ſich gerichtet haben mußten. Dieſe Frage ſucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, ſondern das Subjekt zum Attribut, das *ὄν* zu dem *ὄν*, daher die Beſtimmung: *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*, daher das von je und immer Geſuchte und in Frage Geſtellte, Was das Seyende ſey, nach Ariſtoteles ſo viel als was die Uſia ſey[4]. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüſſig ſeyn, wenn wir wieder daran erinnern, daß die Uſia bei Ariſtoteles nicht Weſen (essentia) iſt, wie bei Platon; die Scholaſtiker haben dieß richtig vermieden und dafür substantia geſetzt; ſie iſt nicht das Seyende, ſondern wovon das Seyende geſagt wird (*καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν*), und dieſem Urſache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*). Allgemein: wovon alles, aber was ſelbſt von nichts geſagt wird; da aber alles, was immer geſagt wird, ein Seyn ausdrückt, ſo erhellt auch

[1] *καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.* Metaph. XI, 3 in.

[2] *κατηγόρημα μόνον*, X, 2 (196, 15), keine *φύσις καθ' αὑτήν*, IV, 1 (61, 7).

[3] Ariſtoteles III, 4 (p. 55, 10 ss.) unterſcheidet zwei Fragen, die erſte: *πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὄν ἐστιν;* die andere: *τί ποτ' ἐστὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως;* die erſte ſey Platons Frage, die er verwirft, die andere iſt die ſeine und die rechte.

[4] *Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία.* VII, 1 (129, 7).

hieraus, daß die ariſtoteliſche Uſia nicht das Seyende iſt, ſondern das, was das Seyende iſt, und es möchte damit auch dieſer von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt ſeyn.

Auf welche Weiſe nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende iſt, zum eigentlichen Princip gelangt wird, hat uns bisher beſchäftigt und war nothwendig das Erſte. „Der Weiſe, ſagt Ariſtoteles, muß nicht bloß wiſſen, was aus den Principen folgt, ſondern auch in Anſehung der Principe ſelbſt in der Wahrheit ſeyn. Die Weisheit alſo iſt nicht bloße Wiſſenſchaft, ſondern Wiſſenſchaft und Nus, Wiſſenſchaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat“ [1], die alſo von dieſer Seite nicht mehr Wiſſenſchaft, ſondern Nus, d. h. das Denken ſelbſt iſt, dem allein ein Verhältniß zu den Principen iſt [2]. Das Denken geht über die Wiſſenſchaft. Wir fühlen das Zufällige unſeres Wiſſens, nicht dieſes oder jenes, z. B. des ſogenannten empiriſchen, ſondern unſeres Wiſſens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathematiſche iſt ja doch am Ende, wie wir geſehen, ſeinen Vorausſetzungen nach ein zufälliges. Dieſe Zufälligkeit des Wiſſens ſchreibt ſich davon her, daß es ſeinen Zuſammenhang mit dem, was im Denken iſt, verloren hat. Denn nur im Denken iſt die urſprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, dieſen Zuſammenhang wieder zu finden und ſoweit möglich herzuſtellen, das iſt die Urſache, daß das Denken vor der Wiſſenſchaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, ſie bis in den durch das reine Denken geſetzten Zuſammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweiſen. Die meiſten zwar, wie ſchon bemerkt, drängen ſich zur Wiſſenſchaft. Es iſt leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wiſſenſchaft

[1] Ethic. Nicom. VI, 7: *Δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.*

[2] *Τῶν τριῶν* (der *φρόνησις*, *σοφία* und *ἐπιστήμη*) *μηθὲν ἐνδεχομένων λείπεται, τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ethic. Nicom. VI, 6. Vergl. hiezu die oben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II.

hat etwas Fortreißendes, wie ſich dieß bei der erſten Erſcheinung der hier zur Darſtellung kommenden Wiſſenſchaft gezeigt hat, ſie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit ſich fort.

Aber auch uns treibt es zur Wiſſenſchaft. Denn das Princip ſelbſt ſtrebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen iſt, ohne ſich als Princip erweiſen zu können. Es iſt wohl im Denken, aber nur materiell oder weſentlich, nicht als ſolches; als ſolches iſt es ſelbſt nur in potentia, denn wir beſitzen es, aber nur durch das Seyende, als ſein logiſches prius, an das es gebunden iſt; alſo iſt hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es iſt nicht zu ſagen, daß das Princip das Seyende hat, ſondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, iſt der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Ariſtoteles iſt[1].

Das Princip für ſich, es nicht bloß durch das Seyende, ſondern frei vom Seyenden zu haben, dieſes alſo wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wiſſenſchaftlichen Denkens ſeyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun ſelbſt Gegenſtand des Denkens, und in dieſem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverſtanden haben, die nicht mit dem Denken ſelbſt, ſondern mit dem Denken über das — natürlich dann völlig leere — Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken iſt, d. h. feſtgehalten von dem Seyenden, konnten wir nichts, wie man zu reden pflegt,

[1] Beweis die auch in anderer Hinſicht lehrreiche Stelle, Metaph. VII, 16 (161, 17): *Οὐδενὶ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὐ ἐστὶν οὐσία.* Das Beſondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bemerkung: *δύναται τὸ ἔχειν καὶ ἀντὶ τοῦ ἔχεσθαι εἰρῆσθαι· τῷ γὰρ ἔχεσθαι ὑπὸ τοῦ τριῶς ὄντος τε καὶ ἑνός, τοῦτ' ἐστι τῆς οὐσίας, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ λέγεται ὄντα τε καὶ ἓν ἕκαστον τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ, ὡς τὸ ποσόν τε καὶ ποιόν· καὶ ὅσα ὁμοίως τούτοις ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐστίν.* Comment. p. 212, 123. Auch ſonſt hat dem Ariſtoteles das Attribut das, von dem es geſagt wird. Man ſ. u. a. IV, 2 (63, 28).

anfangen, denn es iſt uns nicht als Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtſelbſtſeyn des letzteren (des Seyenden); damit wir alſo das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hyliſchen Seyn, das ein relatives Nichtſeyn iſt[1], erhoben, die bloße Potenz des Selbſtſeyns, die in ihm iſt, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung geſetzt werden. Erſcheint das ſo vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerſt nur gegen ſein nächſt Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als deſſen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, ſo erſcheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche ſiegreiche, und darum an ſich Wirkliche, d. h. als Princip. Auf dieſe Weiſe wäre das früher rein noetiſch (dialektiſch) Gefundene in einen Proceß umgeſetzt worden, und auf dem Wege des zur Wiſſenſchaft auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wiſſenſchaft zu nennen, es war nur der Keim der Wiſſenſchaft, welche entſteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte — die Idee — auseinander geſetzt wird. Als Wiſſenſchaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird dieſe mit Recht die erſte Wiſſenſchaft heißen, und gleichwie ſie ſelbſt nur die auseinandergezogene Idee iſt, ſo iſt auch das, was ſie erzeugt, daſſelbe Denken, welches in der dialektiſchen Begründung thätig geweſen.

Die nächſte Frage wird ſeyn: ob dieſe erſte Wiſſenſchaft ein Princip hat und, wenn ſie ohne ein ſolches nicht zu denken iſt, welches? Die Antwort ergibt ſich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das außergöttliche[2] nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber daſſelbe müſſen wir von dem Princip ſagen, ſofern es vom Seyenden frei geworden und rein in ſich ſelbſt — wir wollen ſagen in ſeiner reinen

[1] Das bloße ὑλικῶς ὄν iſt = δυνάμει· δυνάμει ὄν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 ss.).

[2] Verſteht ſich, nur ideal außergöttliche.

Gottheit — iſt, nämlich daß es als dieſes in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem ſo iſt, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt ſind, beide als bloße Möglichkeiten ſich verhalten, ſo wird, angenommen und vorausgeſetzt, daß auch die Wiſſenſchaft, welche wir die erſte genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken iſt, es wird, ſage ich, Princip dieſer Wiſſenſchaft weder das eigentliche Princip, das als ſolches erſt zu erkennen iſt, noch allerdings auch das bloße Seyende ſeyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip geſetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden geſetzten Princips — der rein in ſich ſeyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die Idee genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als ſolche ſchon geſetzte, aber doch die als ſolche zu ſetzende hat, es hört damit nicht auf, die Idee zu ſeyn, es wird zur abſoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweiſe als Möglichkeiten begriffen ſind; die ſo entſtehende Wiſſenſchaft erſcheint als Syſtem eines alles, alſo auch Gott begreifenden Abſoluten, das zur Unterſcheidung von dem bloß im materiellen Sinn Abſoluten, dem Seyenden, das ſchlechthin Abſolute genannt wurde. Auf dieſe Weiſe geſchieht es, daß im Uebergang zur Wiſſenſchaft als ſolcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur Materie der Entwicklung wird. Verwunderliches iſt darin nichts, es iſt nur natürlich, daß das im urſprünglichen Denken Geſetzte, indem es einem ſich über es erhebenden Denken zum Gegenſtand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erſte Wiſſenſchaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben geſucht haben, erhebt ſich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieſer Wiſſenſchaft eben dieß, daß ſie das eigentliche Princip nur zum Reſultat, daß ſie Gott erſt als Princip, aber nicht zum Princip hat. Es entſteht deßhalb, ſobald der Begriff der erſten Wiſſenſchaft da iſt, auch ſchon der Gedanke

einer zweiten, welche das Princip (Gott) nicht bloß als Princip, ſondern zum Princip hat, und die exiſtiren muß, weil ihretwegen das Princip als ſolches geſucht wird, eigentlich alſo ſie ſelbſt die geſuchte, die *ζητουμένη* noch in einem ganz andern Sinn iſt, als in welchem Ariſtoteles ſchon die erſte Wiſſenſchaft ſo nennt. Als die eigentlich geſuchte wird ſie die letzte ſeyn, zu welcher die allgemeine erſt gelangt, nachdem ſie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die höchſte. Und wenn die, welche eigentlich nur ſie ſuchte, eben dieſes Suchens halber Philoſophie genannt wird, ſo müßten wir für ſie (die geſuchte) den ſtolzen Namen der *σοφία* in Anſpruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch ſie nur ein Ideal iſt, das erſt verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, ſtets nur ein menſchliches Werk, alſo mehr im Streben nach der höchſten Wiſſenſchaft feſtgehalten, als ganz erreicht ſeyn wird. Vielmehr aber werden wir ſagen, daß Philoſophie der allgemeine Name iſt für die auf das Princip gehende Wiſſenſchaft, ſey es, daß ſie es erſt der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, ſey es, daß ſie von ihm als ſolchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer letzten Wiſſenſchaft geſprochen worden, der Ausdruck „die erſte Wiſſenſchaft“ unſicher geworden; denn ſie iſt doch nicht die erſte in dem Sinn, in welchem dieſe die letzte iſt (d. h. als beſondere), und daß es daher gerathen ſeyn wird, jene die erſte Philoſophie (*ἡ πρώτη φιλοσοφία* wechſelt bei Ariſtoteles mit *ἡ πρώτη ἐπιστήμη*), dieſe die zweite Philoſophie zu nennen, unter welcher Ariſtoteles freilich nicht daſſelbe verſtehen konnte, da er von der Wiſſenſchaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Phyſik unter die *δευτέρα φιλοσοφία* [1]. Ueberhaupt beſchränkt er die Philoſophie nicht wie wir auf das Princip, und ſpricht ſogar von drei Philoſophien, der mathematiſchen, phyſikaliſchen und theologiſchen [2]; die letzte iſt der Würde nach die erſte (*ἡ πρώτη*) und den andern gegenüber allerdings

[1] Metaph. VII, 11 (152, 6).
[2] Metaph. VI, 1 (123, 8).

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den dieſe als letzte oder End-Urſache hat. (Der erſten Philoſophie wird aber immer das bleiben, daß ſie die allgemeine Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft ſchlechthin iſt, die Philoſophie im zweiten Sinn aber wird unter den beſondern zwar die letzte und höchſte, aber ſelbſt nur eine beſondere ſeyn).

Dieſe Erklärungen angenommen, werden wir alſo von der Philoſophie überhaupt ſagen können, was Platon von der Sophroſyne, d. h. der ganzen und vollkommenen Beſinnung, die ja nur in der Philoſophie iſt, gleichſam vorbildlich für dieſe geſagt hat: alle andern Wiſſenſchaften ſind Wiſſenſchaften von anderem, aber nicht ihrer ſelbſt, ſie allein Wiſſenſchaft ſowohl der andern Wiſſenſchaften als auch ihrer ſelbſt [1]. Wenn aber dieſes ſo benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörenſagen geſchehen iſt, ſo würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philoſophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unſerer Entwickelung getreten, ſo möge zu näherer geſchichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant — wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philoſophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn ihm war es gegeben, beſtimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philoſophiſchen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte — Kant alſo fühlte zuerſt, daß eine definitive Metaphyſik nicht ſo unmittelbar ſich aufſtellen laſſe, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der Möglichkeit vorausgehen müſſe, dieſe Unterſuchung aber nicht möglich ſey ohne eine allgemeine Unterſuchung des menſchlichen Wiſſens überhaupt und des demſelben Möglichen und Erreichbaren. Dieſe Unterſuchung, ſtreng wiſſenſchaftlich geführt, wurde aber ſelbſt zur Wiſſenſchaft — zur Wiſſenſchaft des Wiſſens. Fichte, Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Abſicht, als eben dieſe, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die

[1] Charmid. p. 166 C.

zunächſt von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch ſonſt noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, dieſe zur Wiſſenſchaft zu erheben. Damit war denn wie von ſelbſt auch die Meinung verbunden, daß dieſe Wiſſenſchaft, wenn erlangt, die Philoſophie ſelbſt ſeyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wiſſenſchaftslehre heißen ſollte. Bei Kant war dieß keineswegs ſo entſchieden, daß die Philoſophie gleichſam gar nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, ſondern nur Wiſſenſchaft der andern Wiſſenſchaften ſeyn ſolle, er ſchien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieſelbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphyſik übrig zu laſſen [1]. Anders ſchon ſeine in allem andern ſklaviſch folgenden Schüler; für dieſe war die Philoſophie in der Kritik ſelbſt enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wiſſenſchaft werde, bedurfte eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Reſultat der Kritik war ihm der Idealismus, den ſie ſchon durch die Analyſe der allgemeinen Anſchauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt ſo wie wir ſie vorſtellen außer uns gar nicht exiſtire und eine bloße Erſcheinung in uns ſey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig geſehen, daß das Princip dieſes Idealismus im menſchlichen Ich ſey, im menſchlichen, doch darum nicht im empiriſchen, ſondern im transſcendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Thathandlung", die das Weſen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empiriſche Bewußtſeyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er ſagte, *das nur noch zu Denkende* iſt [2]. Dafür alſo, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerſt ſich ganz emancipirt und den Gedanken der frei *durch das bloße Denken hervorzubringenden Wiſſenſchaft* gefaßt, ſoll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der ſpäteren Verwirrung, in die er durch übel verſuchte Selbſtverbeſſerung gerathen, nicht gedacht werden. Nächſtdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der geſammten Erſcheinung aufgeſtellt

[1] Vergl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenſtein'ſche Sammlung, S. 29.

[2] Grundlage der Wiſſenſchaftslehre S. 4.

war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen. Das Ich ist Fichte zwar nicht bloß Princip der Erscheinungswelt, sondern, weil er der Dinge an sich, die Kant noch hatte stehen lassen, und damit jeder Voraussetzung seines Idealismus sich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das sich aber, sollte wirkliche Wissenschaft entstehen, theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigner Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte übersah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darstellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan [1], während er nun den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloß subjective, äußerliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So versank ein Unternehmen, mit dessen Princip noch immer eine objektive Bedeutung verbunden seyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjektivität, und fiel dadurch der vollkommenen wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet sich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Princips nicht Ein inhaltsvoller Gedanke, der sich auf Fichte zurückführen ließe.

Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört [2]. Fichte konnte die

[1] Im System des transscendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente.

[2] *Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος* (unveränderlichen); Arist. Metapn. XI, 2.

Thatſache leugnen, dieß war nicht wiſſenſchaftlicher — aber factiſcher Atheismus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre ſcheiterte; denn die äußern Folgen, die dieſer wiſſenſchaftliche Schiffbruch für ſeine Perſon hatte, waren höchſt zufällig mit dieſem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiöſen Glauben zu geben ſuchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verſtand weit mehr, als die Keckheit ſeines Idealismus ihn zurückgeſtoßen hatte; ich ſage ſeines Idealismus, denn nicht eigentlich den kantiſchen lehrte er, ſondern den, zu dem nach ſeiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung[1] Kant, wenn er ſich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als abſolutes Princip der gemeinſchaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, ſo war damit auch der Grund aufgehoben, jenes abſolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menſchliches eingeführt war; an die Stelle deſſelben mußte der abſtracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verſtändliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit ſich der Sinn verband, daß in Einem und demſelben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als ſolches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) geſetzt und begriffen ſey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweiſe des ſogenannten abſoluten Identitätsſyſtems, ein Name, den übrigens der Urheber ſelbſt nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbeſondere von dem Fichteſchen zu unterſcheiden, welches der Natur gar kein ſelbſteignes Seyn gelaſſen, ſondern ſie zum bloßen Accidens des menſchlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen ſollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbſtändigkeit einander gegenüberſtehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen ſind ja Subjekte), das andere nur das als ſolches

[1] Man ſ. die bekannte Beilage zu deſſen David Hume, auf die ſich auch Fichte öfters berufen.

geſetzte Subjekt ſey. Abgeſehen von dieſer nächſten geſchichtlichen Beziehung iſt der Name zu allgemein, um etwas zu ſagen. Iſt es aber ein Unglück zu nennen, daß keine beſondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine beſondere Lehre oder Wiſſenſchaft, das nur allgemeine Wiſſenſchaft ſeyn ſollte, und wäre nicht ſogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falſchen vorzuziehen, wie die iſt, welche ſelbſt jetzt noch einige ſich erlauben, die es bequem finden, jene Wiſſenſchaft die Naturphiloſophie zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß dieſe nur eine Seite von ihr ſey? Vielleicht aber geſchieht dieß ſogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verſtehen geben wollten, was ſie in ihrer Enge wahrſcheinlich ſelbſt glaubten: es ſey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Système de la Nature Aehnliches bezeichnet.

Geſtehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge deſſen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinſchaftlichen Abgrund zu verſchwinden ſchien, wohl im Stande war, jede Art von wiſſenſchaftlicher, zumal aber religiöſer Beſchränktheit gegen ſich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der erſten Begeiſterung der Aufſtellung nicht alles geſchehen war, was geſchehen konnte, gehäſſige Verdächtigungen abzuwehren. Zu dieſem zähle ich ſelbſt nicht den ſo allgemeinen und ſo populär gewordenen Vorwurf des Pantheismus, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieſes, das ſchlechthin Abſolute, acceptiren wir ſogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinozas Begriff, der auch dieſen Namen erhält, ſehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus ſehen, da ihm Gott nur das Seyende iſt, nicht das was das Seyende iſt. Soll aber das Wort auch auf die Wiſſenſchaft ſelbſt gehen, ſo könnten wir insbeſondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner Theismus (wie man jetzt ſtatt des ehemaligen Deismus ſagt) als der Gegenſatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wiſſenſchaft auf dieſes Ziel eines reinen Theismus, auf den von allem andern abgeſonderten Gott

hinausführt. Es iſt in dem erſten Theil dieſer Vorträge gezeigt worden, was im alten Teſtament der Name bedeutet, nämlich eben den Gott in der Abſonderung, in der existentia separata, wie auch zum Theil ältere Theologen ſich ausgedrückt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Wovon der Abſonderung nicht wohl anzugeben war. Heiligen nun aber bedeutet im Hebräiſchen urſprünglich durchaus nichts anderes als abſondern, wie aus dem zweiten Gebot erſichtlich iſt: Du ſollſt den Sabbath heiligen, d. h. dieſen Tag als einen von allen andern abgeſonderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wiſſenſchaft alſo, welche um nichts anderes bemüht iſt, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem erſten Begriff Gottes als des allgemeinen Weſens im unmittelbaren Denken geſetzt iſt, rein ab- oder auszuſcheiden, damit er in ſeinem reinen Selbſt erkennbar werde — dieſe Wiſſenſchaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde — ἁγιασθήτω = χωρισθήτω — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wiſſenſchaftlicher Theismus ſelbſt im Princip Pantheismus vorausſetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ ſich dem eigentlichen Irrthum nicht vorbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verſtanden wurde: ob als eigentliche —. wir wollen ſagen, ob als wiſſende — oder als bloß denkende Wiſſenſchaft.

Die ganze große Zurüſtung der kantiſchen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten, ob ſich die Exiſtenz Gottes beweiſen laſſe. Zu dem Ende hatte Kant alle die verſchiedenen Facultäten, die im Ganzen die menſchliche Vernunft ausmachen, zuſammengerufen und ins Verhör genommen, d. h. die Unterſuchung war ganz ins Subjekt eingeſchloſſen. Durch das ſogenannte Identitätsſyſtem erhielt ſie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie wir Gott zu erkennen vermögen, ſondern wie Gott an ſich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wiſſenſchaft. Selbſt Kants

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuverſichtlichen Glauben derſelben nur erhöht. Früh genug wenigſtens hatte ein ganz friſch von derſelben Hergekommener vorausgeſagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weit herrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus ſich erheben [1]. Hieraus (daß eigentliche Wiſſenſchaft immer von der Ferne gewollt iſt) erklärt ſich, daß jenes ſtufenweiſe Ausſcheiden des Potentiellen ſo allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgeſetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgeſonderten Seyn nach übrigens nur potentiâ war und die Bewegung nicht in Gott ſondern das Seyende gelegt wurde, war die Vorſtellung eines Proceſſes, in dem Gott ewiger Weiſe verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und ſonſt vielleicht nicht zum Beſten bedachte Menſchen (homines male feriati) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wiſſenſchaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphyſik unterſuchenden Kritik war, die offenbar auch nur kritiſche, inſofern verneinende Wiſſenſchaft war, als ſie ihren Zweck nur durch Ausſcheidung deſſen, was nicht wirklich Princip ſeyn konnte, erreichte; die ſo beſchaffene konnte ſo wenig die Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn, als Kants Kritik die Metaphyſik ſelbſt ſeyn konnte. Das durch ſie erſt wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht in ihr ſelbſt Princip, Princip wirklicher, poſitiver, behauptender Wiſſenſchaft ſeyn. Was ſie dagegen wirklich geweſen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die ſie über alle beſondern Wiſſenſchaften erhoben wird.

Es wird um ſo nöthiger ſeyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr dieſe verkannt, ſie ſelbſt mißverſtanden und übel angewendet worden.

Es war die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

[1] Man ſ. die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, wieder abgedruckt in Schellings philoſophiſchen Schriften, I. Band (in dieſer Geſammtausgabe Abth. I, Band 1).

Kriſis, daß dem menſchlichen Geiſt endlich und zum erſten Mal die rein rationale Wiſſenſchaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphyſik noch bis auf die Wolffiſche Zeit ein Kapitel de miraculis, ein anderes de revelatione finden konnte. Dieſe Metaphyſik wollte rationaler Dogmatismus ſeyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein ſubjektives und zufälliges ſeyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige Syſtem eines objektiven Rationalismus, der nicht von ſubjektiver Vernunft, der von der Vernunft ſelbſt erzeugt war. Reine Vernunftwiſſenſchaft iſt ſie ſowohl vermöge deſſen, woraus ſie ſchöpft, als was in ihr das Schaffende iſt. Denn in das Seyende iſt die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft ſich gefaßt und materialiſirt hat, die unmittelbare Idea, d. h. gleichſam Figur und Geſtalt der Vernunft ſelbſt. Alſo iſt auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es iſt kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch ſie beſtimmt iſt; Gott, oder das was das Seyende iſt, iſt das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um ſo vollkommener dieſe Wiſſenſchaft ihren Begriff erfüllen, je ferner ſie ſich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr ſie beſtrebt iſt, alles ſo weit nur möglich ohne Gott, in dieſem Sinn, wie man zu ſagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logiſcher Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es iſt ebenſowohl das Geſetz der Bewegung in ihm vorherbeſtimmt. Die Principe, die in der Idee — in dem Seyenden — als bloß mögliche oder Potenzen ſind, waren im reinen Denken die Hypotheſes oder Vorausſetzungen des an ſich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypotheſis des ihm Folgenden, — A die Hypotheſis von + A, beide zuſammen die Hypotheſis von ± A: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip iſt, dem rein Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieſes Verhältniß der Potenzen bringt mit ſich, daß hier das Umgekehrte der ſonſt gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden ſeine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

Potenz iſt [1]. Daſſelbe Geſetz wird nun aber auch das der Wiſſenſchaft ſeyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Geſetz, das Ariſtoteles gelegenheitlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgeſprochen, das Geſetz: Immer beſteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende [2], dieſes Geſetz hatte beſonders die Naturphiloſophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für dieſe iſt es nachzuweiſen; die ganz analoge Darſtellung der idealen Seite iſt zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber ſelbſt nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus ſie ſchöpft, auch das Schaffende dieſer Wiſſenſchaft iſt die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Geſetzte hinausgehende Denken, und ſie iſt darum, wie ſchon angedeutet, nicht eigentlich wiſſende, ſondern denkende Wiſſenſchaft. Sie ſagt nicht: das außergöttliche Seyn exiſtirt, ſondern: nur ſo iſt es möglich, wo alſo immer ſtillſchweigend das Hypothetiſche zu Grunde liegt: wenn es exiſtirt, ſo wird es nur auf dieſe Weiſe, und nur ein ſolches oder ſolches ſeyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori ſprechen, oder ſie a priori (dem Seyn voraus) beſtimmen. Inſofern auch rein aprioriſche Wiſſenſchaft, wird ſie ſeyn jene Wiſſenſchaft, die wir die erſte genannt, weil ſich das Denken unmittelbar in ſie aufſchließt.

In allen dieſen Beziehungen wird unter den philoſophiſchen deductiven Wiſſenſchaften dieſe erſte die den demonſtrativen am meiſten ſich nähernde ſeyn. Sie iſt der Mathematik gleichartig ſchon durch das Allgemeine, was von letzterer Ariſtoteles ſagt, daß ſie, was in einer Figur, z. B. dem rechtwinkeligen Dreieck bloß potentiâ iſt, wie das Verhältniß der Hypotenuſe zu den Katheten, daß ſie dieß findet, indem die Denkthätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt [3], und daß ſie

[1] *οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Plat. Sophist. 247 E.

[2] *Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἑφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον.* De Anim. II, 3.

[3] *Φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.* Metaph. IX, 9 (190, 2).

auf ſolche Weiſe das ihr Zuſtändige erkennt. Darin alſo ſind ſich beide gleich. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geſchieht, und das Wirkliche ſtets nur das durch die Möglichkeit Beſtimmte iſt; der Sinn keines Satzes in der Geometrie iſt, daß dem wirklich ſo ſey, ſondern daß es nicht anders ſeyn könne, und das Dreieck z. B. nur ſo möglich iſt, woraus freilich folgt, daß es auch ſo ſeyn wird, wenn es iſt, aber keineswegs daß es iſt, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

Aber eben hier, wo das Verhältniß der erſten Wiſſenſchaft zu den mathematiſchen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig ſeyn zu ſagen, wie weit dieſe Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es ſich mit der Mathematik ſo verhält, wie wir eben gezeigt, daß ſich die Geometrie z. B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beſchäftigt, ſo hat Ariſtoteles mit Recht zwiſchen bloß potentieller und actueller Wiſſenſchaft unterſchieden [1], und es wird die Mathematik unſtreitig ganz unter den Begriff der erſten fallen; von der Philoſophie aber, auch ſofern wir ſie auf die erſte Wiſſenſchaft beſchränken, wird dieß nicht ebenſo unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein ſie von der Mathematik unterſcheidet, die Uſia [2], oder daß ſie nicht mit dem bloßen Seyenden ſich beſchäftigt, ſondern mit dem, was das Seyende iſt. Die Mathematik hat keine Uſia [3], weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn ſie hat überhaupt kein Ziel, kein Letztes, und ſcheint keine geſchloſſene, ſondern eine ihrer Natur nach grenzenloſe Wiſſenſchaft

[1] *Ἡ γὰρ ἐπιστήμη ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* XIII, 10 (289, 2 ss.). Die Stelle wird freilich ſeit Alexander anders gefaßt, aber ſo, daß das Geſagte einer kahlen Ausflucht ähnlicher ſieht, als einer beſtimmten Erklärung. Außerdem folgt dieſe Unterſcheidung des potentiellen und des actuellen Wiſſens (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß hyliſchen und des wirklichen Seyns (ſ. die Stelle in der ſechzehnten Vorleſung), und letztere hatte Ariſtoteles aufgeſtellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu ſagen ſey, daß auch der Geometer ſich mit Seyendem beſchäftige.

[2] *ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν.* XIII, 10 (287, 26).

[3] ſ. den Anfang der dreizehnten Vorleſung.

zu ſeyn, ein Mangel, den ſchon Proklos eingeſehen zu haben ſcheint und auf ſeine Weiſe zu heben ſucht. Nicht im Einzelnen: ſie kennt kein Dieſes (kein τόδε τι), ſie beſchäftigt ſich nicht mit dieſem Dreieck, ſondern mit dem allgemeinen. Iſt alſo auch die erſte Wiſſenſchaft bloß mit dem Möglichen beſchäftigt, ſo kann dieſe Gleichheit nur eine formelle ſeyn und nicht auf den Inhalt ſich erſtrecken. Der Grund iſt, daß der Kreis des Möglichen für die erſte Wiſſenſchaft ein anderer und ungleich größerer iſt als für die Mathematik; denn in dem, was der erſten zu Grunde liegt, iſt nicht bloß das Seyende, Hyliſche (die Mathematik iſt ganz in dieſem), ſondern auch das was das Seyende iſt gehört mit zur Potenz. Die Subſtanz im höchſten Sinne, die, weil ſie in nichts anderes übergehen kann (denn es iſt in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit ſtehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn ſonſt außer dieſer in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Uſia theilt, wird auch dieſes aus der Indifferenz erſt als Wirklichkeit hervortreten, d. h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik ſchöpfe, iſt hier nicht zu unterſuchen; aber woraus die Philoſophie, das war uns ſchon unabhängig von der gegenwärtigen Frage beſtimmt.

Wäre die Wiſſenſchaft Wiſſenſchaft des bloßen Seyenden, d. h. des ſchlechthin Allgemeinen, oder der Idee, wie ſie jetzt ſagen, ohne ſonderlich zu wiſſen, was ſie ſagen, ſo könnte ſie nie über das potentielle Wiſſen hinauskommen, zum actuellen Wiſſen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen iſt — Dynamis, Potenz [1]. Dennoch ſagt Ariſtoteles und bleibt dabei: die Wiſſenſchaft iſt im Allgemeinen [2], vom Individuellen iſt keine Wiſſenſchaft. Es iſt dieſer Grundſatz, durch den er ſich in große Schwierigkeiten verwickelt ſieht. Dieſen Grundſatz angenommen, wie könnte es eine Wiſſenſchaft der Principe geben, ohne daß dieſe universalia ſeyn müßten?

[1] Ἡ δύναμις ὡς ὕλη του καθόλου. XIII, 10.
[2] Ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Ibidem.

Unmöglich aber iſt, daß irgend etwas, das allgemein geſagt wird, für ſich Seyendes, Subſtanz ſey [1]; wie könnte man alſo noch annehmen, was doch im Begriffe des Princips liegt, daß es ſelbſtſeyender Natur ſey [2]? Entweder alſo ſind die Principe nicht Objekt der Wiſſenſchaft (*οὐκ ἐπιστητά*), oder ſie können nicht für ſich beſtehende Subjekte ſeyn [3]. In der That haben wir geſehen, daß ſie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu ſie im reinen Denken [4], und wozu ſie im Proceß der erſten Wiſſenſchaft ebenſo wieder, nur jetzt real, herabgeſetzt werden, nachdem ſie behufs dieſer wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principen) erhoben worden. Wäre aber der Grundſatz, daß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen iſt, unbedingt zu nehmen, ſo müßte entweder nicht wahr ſeyn: *περὶ οὐσίας ἡ θεωρία* [5] (um das Selbſtſeyende iſt es zu thun), und würde vielmehr alles Selbſtſeyende verſchwinden [6], oder wenn irgend ein Wiſſen übrig bliebe, wenigſtens wiſſenſchaftlich könnte es nicht ſeyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchſte Selbſtſeyende (Gott) einigen der Unſern allein möglich ſchien, Gefühl, Ahndung oder dergleichen.

Auf dieſe ſchweren Bedenken antwortet Ariſtoteles: auf eine Weiſe ſey die Wiſſenſchaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht [7]; auf welche Weiſe ſie aber im Allgemeinen ſey, auf welche nicht, dieß überläßt er ſeinen Leſern ſelbſt zu finden, läßt aber zugleich wenigſtens zu, daß es eine Wiſſenſchaft der Uſia gebe.

[1] *Ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων.* Metaph. VII, 13 (155, 25).

[2] *Παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιονδὶ, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν· ὥστ' εἰ περὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι;* XI, 2 (216, 5).

[3] *Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν.* XIII, 10 (288, 28).

[4] in der vierzehnten Vorleſung.

[5] Anfang des XII. Buchs der Metaphyſik.

[6] *οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐθὲν οὐδ' οὐσία.* XIII. extr.

[7] *Ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.* Ibidem.

Es iſt dieß einer der Fälle, wo man deutlich ſieht, wie viel ſich Ariſtoteles vorbehalten, und wie wenig er in ſeiner Metaphyſik alles geſagt glaubte. Aber gerade durch dieſe oft endlos ſcheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) iſt die Metaphyſik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es ſoll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphyſiſchen Forſchung durch Ariſtoteles oder durch Selbſtergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß ohne eigene Erfahrung Ariſtoteles durchgängig verſtanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moraliſchen Schriften des Ariſtoteles nur wieder einen Moraliſten, oder über ſeine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieſer Kunſt reden zu hören; großes Intereſſe aber, über jene einen gewaltig praktiſchen Mann, über dieſe einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philoſophie aber ſpricht er ſelbſt aus der reichſten Erfahrung; darin vornämlich beſteht ſein vielbeſprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur erſten Erfindung begeiſtern würde; aber wenn dem Trieb derſelben Genüge geſchehen, dann iſt es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beſte Verlauf eines der Philoſophie geweihten Lebens möchte ſeyn, mit Platon anzufangen, mit Ariſtoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verſpreche von dem, der das Umgekehrte verſucht: ſo bin ich deſto entſchiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes ſchaffen wird, der ſich nicht mit Ariſtoteles verſtändigt und deſſen Erörterungen als Schleifſtein ſeiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Ariſtoteles ſind ſelbſt erſt zuſammen ein Ganzes; die Metaphyſik ein Gewebe, deſſen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre ſie ohne die platoniſche Grundlage? Die Zeit der erſten Begeiſterung und ſchöpferiſchen Production iſt mit Ariſtoteles vorüber; wegen ſeines Verhältniſſes zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die ſich, des geringen Unterſchiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwiſchen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich ſchnell war der Verlauf des griechiſchen Lebens. In Platon erreicht reine helleniſche Wiſſenſchaft ihren höchſten Blüthenſtand. So hoch

zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunst über Griechenland steht, dennoch hat sie den Mittagspunkt überschritten und neigt sich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entschiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Besonderheit des griechischen Volks seiner Weltbestimmung zum Opfer falle, und auch Aristoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur Moment seyn, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie schafft die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat und gleichsam nur gestammelt wird, wie Aristoteles von den ersten Philosophen sagt, daß sie nur stammelten; die bloß menschlicher Nothdurft diente, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geistes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Wesen, er lehrt sie höhere Weisen, kühneren Schwung; der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles, den Brandis mit treffendem Scharfsinn den φιλολογικώτατον unter allen Philosophen, so viel dieser waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe sagt in einer Stelle seiner Farbenlehre: Platon erscheint der Welt wie ein seliger Geist, der sich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutungsvolle Wort ἰδέα auch Gesicht bedeutet. Aber so natürlich es ist, daß gewisse höhere Regionen zuerst besonders dazu begabten Naturen sich aufschließen, ebenso ist es dem Gang der Geschichte gemäß, daß diese Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege

allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müſſen. Es iſt (man kann es nicht verkennen) in Ariſtoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber dieſe Antipathie iſt ihm keine perſönliche, ſie iſt der Drang ſeiner Beſtimmung, die Wiſſenſchaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverſtändlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Ariſtoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geiſter erfinden oder ſich zueignen konnten; er ſucht was allen oder doch den meiſten einleuchtet, was jede Zeit, was Menſchen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenſchaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm ſo ſcheint; beſeelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauſes, das ihm zur Verwaltung anvertraut iſt, fährt er zerſtörend durch die platoniſche Ideenlehre, als wäre ſie Spinnenwebe. Mit ihm, den die thrakiſche Luft ſeines Geburtslandes früh griechiſcher Weichheit entwöhnt, während ſie ihm den angebornen griechiſchen Geiſt geſchärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrſamkeit über, und wie Alexander für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, ſo hat die alexandriniſche Epoche den Ariſtoteles zu ihrem erſten, unſichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Ariſtoteles.

Man verſteht den Ariſtoteles nicht, wenn man bei ihm ſtehen bleibt. Man muß auch wiſſen, was er nicht ſagt, und ſelbſt muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verſtehen, was er ſagt. Ein bloß hiſtoriſches Wiſſen iſt in Bezug auf keinen Philoſophen weniger als auf Ariſtoteles möglich. Es erklärt ſich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutſchland für Ariſtoteles geſchehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch ſchätzbare Arbeiten über einzelne ſeiner Werke), doch für die Philoſophie ſelbſt bei uns ſo wenig Frucht zu ſehen iſt, und z. B. nichts antiariſtoteliſcher ſich denken läßt, als die Lehre, die ſich neuerlich am meiſten des Ariſtoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleiſteten

will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geſchehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philoſophen von Profeſſion zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer ſchreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht das Parthenon ſage (wiewohl ich dieſes grammatiſch rein Unmögliche ſelbſt bei einigen namhaften Philologen geſehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen iſt, einem dem Inhalt nach ſchwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbſt was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Ballaſt, den ein ſolcher meiſt mit ſich führt und der für den Philoſophen ganz überflüſſig iſt, nichts zu ſagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch ſolche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meiſten erwünſcht wäre, uns verlaſſen, und ſelbſt an Beſchönigungen fehlt es dann nicht immer: man will den Leſern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht erſparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen ſie von dem Ausleger ſelbſt zuerſt den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zuſammenhang nicht unverſtändlich geblieben [1].

Es ſey mir erlaubt, bei dieſer Veranlaſſung erſt einen allgemeinen Wunſch auszuſprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienſt ſoviel möglich gereinigter und mit diplomatiſcher Sorgfalt berichtigter Texte griechiſcher Autoren empfinde, unbeſchadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechiſchen Originalen lateiniſche (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

[1] Es ſollte ſich wohl von ſelbſt verſtehen, doch wird es nicht ganz überflüſſig ſeyn zu bemerken, daß obige Stelle eine gute Zeit eher niedergeſchrieben worden, als der Commentar von Bonitz erſchien, in Bezug auf den, ſoweit mir ihn zu benutzen möglich geweſen, von dem oben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit jedes Commentars bei dieſem beſondern Werk, der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, geſagt worden.

Ueberſetzungen beizugeben, nicht ſo ganz in Abnahme gekommen ſeyn. Ich hege dieſen Wunſch, weil ich mir vorſtelle, daß ſchon bei der Feſtſetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Ueberſetzung zuweilen einen heilſamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner geleſen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu ſeyn, griechiſche Schriftſteller zu leſen veranlaßt ſind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Ueberſetzung ſchnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorſchläge, ſtatt des Lateiniſchen zuerſt das Griechiſche lernen zu laſſen, dabei bleiben, daß wir ſo ziemlich alle leichter Lateiniſch als Griechiſch leſen.

Was aber nun zumal die Metaphyſik des Ariſtoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelſtände beſeitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigſten kritiſchen und grammatiſchen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollſtändige, ja — ich ſcheue mich nicht es zu ſagen — eine paraphraſtiſche, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zuſammenhangs unentbehrliche Ueberſetzung in deutſcher Sprache [1], damit wir dem Griechiſchen nicht die wörtlich, ſondern die dem Sinn nach entſprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philoſophiſchen Sprache gegenüberſtellen, wie ich ſelbſt in der letzten Vorleſung einige Proben ſolcher Ueberſetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der ariſtoteliſchen Metaphyſik dem heutigen Verſtändniß näher zu bringen, mögen Kenner entſcheiden. Wünſchen aber möchte man eine ſolche Bearbeitung für Philoſophen, die es ſind, damit ihnen nicht zugemuthet ſey, was nicht ihres Amtes iſt, für ſolche, die Philoſophen ſeyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Ariſtoteles die alles zuſammenhaltenden ſind, wie Potenz und Actus, relativ nicht

[1] Eine paraphraſtiſche Ueberſetzung ins Lateiniſche iſt bekannt (Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. *Scayno* auctore. Rom. 1587); doch möchten die Annotationes mehr werth ſeyn, als die Paraphraſe.

Seyendes oder bloß materiell Seyendes, oder Unterſcheidungen wie die zwiſchen dem Was und dem Daß der Dinge, wo ſie dieſelben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmiſche Dörfer vorkommen. Ein entſchiedener Fortſchritt der philoſophiſchen Einſicht wird freilich einer ſolchen Bearbeitung vorausgehen müſſen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Anſicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Ariſtoteles ſich aufdringe.

# Siebzehnte Vorleſung.

Wir ſind jetzt weit genug vorgerückt, um auf das zurückzuſehen, was uns zu dieſer, von Schritt zu Schritt immer weiter verzweigten Unterſuchung veranlaßt und bis zu dem Begriff der erſten Wiſſenſchaft geführt hat. Obliegen wird uns nun zu ermitteln, wie dieſe rein rationale Philoſophie (denn als eine ſolche ſtellte ſie ſich uns dar) zu der philoſophiſchen Religion, zu jener Religion des Geiſtes ſich verhalte, um die es uns zu thun war. Allein es wird unmöglich ſeyn, dieß zu zeigen, ohne zuvor Ausgang, Verlauf und Ende jener Wiſſenſchaft wenigſtens in den Hauptumriſſen dargeſtellt zu haben. Denn wir kennen dieſe Wiſſenſchaft bis jetzt ſelbſt nur gleichſam a priori, nicht durch Erfahrung. Vieles aber zeigt ſich erſt in der Ausführung, manches enthüllt ſich nur dem wirklichen Verſuch, wovon voraus kein Begriff zu geben war. Es muß verſucht und erfahren werden: gilt auch bei dieſer, wenn gleich aprioriſchen Wiſſenſchaft.

Das Princip, das im reinen Denken nur ſo Iſt, daß es das Seyende iſt, und inwiefern es dieſes iſt, ſoll uns von demſelben frei und für ſich ſeyn, zu dieſem Ende ſoll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen iſt, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeſchieden werden. Dieß die Forderung. Zuerſt nun werden wir genauer zuſehen müſſen, was uns als Materie dieſes Proceſſes gegeben iſt. Dieſe Unterſuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorſpiel der Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn können. Die gegebene Materie nun iſt im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende iſt nicht als ſolches das wirklich werden Könnende. Als ſolches Iſt es bloß in der

göttlichen Einheit und ist reine Idee, es verschwindet, sowie es außer dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die seine Materie sind, bleiben.

Die Principe aber, deren innerstes Wesen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erhoben, das nicht das ihrige, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die Fähigkeit, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein anderes anzunehmen, welches das ihre ist.

Da sie aber unter sich in dem Verhältniß stehen, daß eines dem andern Stütze, Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit ist, so wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns (wir wollen bei diesem hinlänglich erklärten Ausdruck bleiben): es wird diese Möglichkeit nicht für alle eine unmittelbare seyn, sondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Voraussetzung und Subjekt (in diesem Sinn) und an sich Können ist (den andern ist das Können gegeben von ihm) — dieses also wird das unmittelbar übergehen Könnende seyn und die andern erst sich nachziehen in das andere Seyn.

Als wir zuerst von dieser alles anfangenden Potenz sprachen, gehörte sie zu der künftigen, noch bloß in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Existirens; nachdem sie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, ist ihr das eigene zur Möglichkeit geworden [1]. Auf dem Standpunkt der bloß die Möglichkeit untersuchenden Wissenschaft genügt dem Denken auch die bloße Möglichkeit, daß jene Potenz aus dem relativen Nichtseyn hervortrete; wir werden nicht

[1] Ueber den Inhalt der letzten Stelle findet sich im philosophischen Tagebuch (Kalend. 1853) des sel. Verfassers noch folgende Erklärung:

— A + A ± A sind nur das nicht Wirkliche, aber nicht das nicht Seyende; sie sind nicht οὐκ ὄντα, sondern bloß μὴ ὄντα. Denn es ist eine passive Möglichkeit in ihnen, ὄντα zu werden. Sie erhalten Wirklichkeit (durch $A^0$), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an $A^0$, nicht als selbstwirkliche, während sie vor $A^0$ im bloßen Denken als selbstseyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß sie Wirklichkeit durch $A^0$ erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). So ist ihnen also die Selbstwirklichkeit vermittelt. D. H.

in dem Fall seyn auszusprechen, daß sie sich erhebe, und dieß als wirklich geschehen (in diesem Sinn als Hypothese) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, ist das Wie, die Art und Weise des Uebergangs.

Da die Potenz gegen das eigene Seyn sich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes ist als ein ruhendes Wollen, so wird es ein Wollen seyn, in dem die Potenz sich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den ein jeder in sich selbst wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, und es findet der alte Satz[1] wieder seine Stelle: das Urseyn ist Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, sondern auch der Inhalt des ersten, entstehenden Seyns.

In der That, betrachten wir jenes erste aus der Selbsterhebung der Potenz Hervorgegangene, wie wird es sich darstellen? Als ein ἐξιστάμενον im eigentlichsten Sinn, als ein außer sich Gesetztes, das sich selbst verloren hat, als ein seiner selbst nicht mehr mächtiges Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entsetzt ist, etwa wie der Mensch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen selbst verwirkt: erscheinen also wird es als ein willenloses Wollen, und, weil ihm das Können als Schranke des Seyns gesetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an sich Grenz- und Bestimmungslose, also ganz gleich dem pythagorischen und platonischen Unendlichen (ἄπειρον), das freilich in der Erscheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieser sich findet, ist schon wieder ein in Schranken gefaßtes und begriffliches; indeß enthält die Erscheinung selbst Anzeichen, daß allem Seyn ein an sich schrankenloses, der Form und Regel widerstrebendes zu Grunde liegt. Dieses seiner selbst ohnmächtige, also für sich eigentlich nicht seyn könnende Seyn wird dennoch der Grund und Anfang seyn alles Werdens, und in aristotelischer Ausdrucksweise die erste, nämlich materiale Ursache alles Entstehenden[2].

[1] Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (Philosophische Schriften, Band I), S. 468.

[2] Daß nicht etwa bei dem obigen ἐξιστάμενον ein eifriger Leser des Platon

Denn vorerſt auf das Kapitel der Urſachen beſchränkt ſich unſere gegenwärtige Unterſuchung, womit allein freilich noch nichts Wirkliches gegeben iſt. Aber die Principe in Wirklichkeit übergeführt, werden damit erſt eigentlich zu Urſachen, die bis jetzt erklärte iſt aber nur die erſte, alle andern nach ſich ziehende. Denn die jetzt ſelbſt- und machtloſe Potenz — ſie war auch in der Idee nicht für ſich, ſondern das Unterworfene (subjectum) und Untergeordnete einer höheren, des rein ſeyenden (+ A), und es war dieſes ihr ſelbſt die Stufe, alſo der Weg zum Princip, d. h. zum Seyn, wie ſie umgekehrt dieſem Grund der Möglichkeit war. Denn wir ſagten, ſie ſey dem rein ſeyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, ſofern ſie bloßes Können (reines — A) iſt. Indem ſie alſo in das Seyn ſich erhebt, iſt ſie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d. h. ſie negirt es; das unverſehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein ſeyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutſchen wie des lateiniſchen Worts (tollere). Das Seyn des rein ſeyenden iſt ein rein aus-, nicht auf ſich ſelbſt zurückgehendes, auf dieſes wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in ſich ſelbſt zurückgetrieben; das rein ſeyende bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbſt in ſich, das zuvor ſelbſtloſe wird ſich ſelbſt gegeben, ex actu puro, das es war, in potentiam geſetzt, ſo daß jetzt beide Elemente gleichſam die Rollen getauſcht haben, was in der Idee negativ war, poſitiv, was poſitiv, negativ geworden iſt.

Aber eben dieſe Erhöhung in Selbſtheit wird dem ſeiner Natur nach ſelbſtloſen unleidlich, und es wird darum, wenn es zum Proceß kommt, nicht frei ſeyn zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern wirken müſſen, wirken, um ſich in den reinen Actus wiederherzuſtellen, und da dieß nicht geſchehen kann, ohne die entſtehende, gegen die urſprüngliche

hieher beziehe, was im Timaeus ſteht (p. 50 B.): *ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως.* Denn wovon hier die Rede, iſt bereits die *πάντα δεχομένη φύσις*, und ihre *δύναμις* iſt die, fortwährend alles aufzunehmen, ohne je ſelbſt einer dieſer Formen zu verfallen und ausſchließend gegen die andern zu werden.

Natur wirkend gewordene Potenz zu überwinden und in ihr urſprüngliches Nichts zurückzuführen, ſo wird dieſes Princip als zweite Urſache mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückzubringen, nicht anders als wie eine plötzlich erregte Begierde in uns durch einen höheren Willen wieder unwirkſam gemacht, ins Nichtſeyn zurückgeführt werden kann.

Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (— A) wirke ausſchließend auf das rein ſeyende (+ A), das ſeinerſeits auch nicht bleiben kann was es iſt, ſondern eine Negation in ſich bekommt: ſo aber (in der gegenſeitigen Spannung) werden ſie auch dem Dritten (± A), von dem wir ſagten, daß es das im Seyn nicht ſeyende (Potenz) und im nicht Seyn ſeyende iſt, auch dieſem werden ſie nicht mehr Sitz und Thron ſeyn, wie in der Idee, ſondern auch dieſes wird ausgeſchloſſen, und das am meiſten in die Ferne gerückte, und wenn es zur Wiederherſtellung des urſprünglichen Seyns kommt, das letzte wieder in das Seyn eintretende ſeyn. Denn es kann auch ſelbſt nichts dazu thun und überhaupt nicht eigentlich wirkende Urſache ſeyn; dieſe iſt nur das rein ſeyende, welches durch Ueberwindung des ausſchließenden Seyns (B) dem Dritten die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt. Im Selbſtwirken wäre es das ebenfalls außer ſich geſetzte; aber es iſt eben das nie und nimmer ſich ſelbſt verlieren Könnende, das ewig beſonnene und bei ſich ſelbſt Bleibende, und kann daher nur wirken, wie auch die Endurſache wirkt.

Sie ſehen: es iſt auf ein Seyn abgeſehen, das nicht wieder einfach das erſte, das in der Idee iſt, ſondern zwar dem Inhalt nach dieſes, aber das durch Zertrennung und Widerſpruch vermittelte und auf dieſe Weiſe verwirklichte erſte. Insbeſondere wird die erſte Potenz, um die ſich alles bewegt (denn ſie iſt die ausgehende und die wiedereingehende) eine andere ſeyn, als ſie in der Idee war, nicht mehr bloß das an ſich, ſondern, als in ſich ſelbſt zurückgebrachte, das für ſich ſeyende, das ſich ſelbſt Beſitzende. Aber zwiſchen den beiden Endpunkten der urſprünglichen und der wiederhergeſtellten Einheit liegt, entſprechend den verſchiedenen möglichen Stellungen der Urſachen gegeneinander, eine

unerſchöpfliche Möglichkeit von Geſtaltungen des reinen Seyenden, von denen wir doch nicht ſagen können, ob ſie wirklich ſeyn werden, aber die wir doch unſerer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterſcheiden müſſen.

Die drei Urſachen ſind die erſten, die reinen Möglichkeiten, von denen jene zwiſchen Anfang und Ende liegenden concreten Möglichkeiten ſich ableiten. Auch ſie ſelbſt unter ſich verhalten ſich als Anfang, Mittel und Ende. Der Anfang, das Nächſte an der Pforte in das Seyn, iſt das unmittelbar Seynkönnende, das ſeiner Natur nach reines Seynkönnen iſt. Ihm folgt das von Natur rein ſeyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erſt gegeben werden muß. Das Ende iſt das urſprünglich ſeiner ſelbſt Mächtige, ſich ſelbſt Beſitzende. Wegen dieſer natürlichen Ordnung haben wir auch von einer erſten, zweiten, dritten Potenz geſprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematiſchen zu denken, ſie auch als ſolche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A geſetzt, müßte das unmittelbar Seynkönnende durch $A^1$ bezeichnet werden, aber als ſolches erſcheint es erſt am Ende, im Proceß (denn mit dem Verhältniß der Urſachen iſt auch ein Proceß in Ausſicht geſtellt) erſcheint es gleich als entſelbſtetes, d. h. ſubjektloſes Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erſt wieder in A zurückzubringen iſt; das rein ſeyende, erſt durch B in potentiam geſetzte, zum Subjekt erhöhte, wurde durch $A^2$, das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt iſt, wurde durch $A^3$ bezeichnet. Ich verlange von dieſen Bezeichnungen nichts, als daß ſie zur Deutlichkeit, mitunter zur Kürze dienen; aus demſelben Grunde werde ich auch jetzt nicht verſchmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Urſache des Seyns und ſelbſt reine Wirklichkeit iſt, wie früher, durch $A^0$ zu bezeichnen, wobei an das arithmetiſche $A^0 = 1$ nicht gedacht iſt.

Vorausgegangen, wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniß dieſer drei Urſachen ſind uns die Philoſophen, denen wir in dieſer ganzen Unterſuchung als Leitſternen gefolgt ſind. Dem für ſich ſchranken- und faſſungsloſen Seyn (B) haben wir gleich das

Unbegrenzte verglichen, welches dem Platon die Materie und Unterlage nicht erſt der ſinnlich wahrnehmbaren Dinge, ſondern ſelbſt der Urbilder oder Ideen iſt. Bei dem Zuſtand des philoſophiſchen Denkens in Deutſchland mußte dieſe Ausdehnung auf die Idee großen Anſtoß geben, wie ſie als wirklich platoniſch zuerſt durch Brandis theils aus den noch vorhandenen, theils aus nur bruchſtücklich erhaltenen Werken des Ariſtoteles erwieſen wurde[1]. Denn auch das Einfache, daß die wirklichen Dinge ſich von den Urbildern nicht durch das Was, alſo nur durch das Daß unterſcheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern ſeyn können, als die auch Elemente der Ideen ſind, war dem damaligen Denken nicht klar. Das Seyende iſt im wörtlichen Verſtand die göttliche Idea, in dieſer aber mit dem das göttliche Seyn überſchreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verſchiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenſo viele Bilder (ἰδέαι) der urſprünglichen Einheit ſeyn werden; und es wird ſonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Vorausſetzung aller dieſer Ideen ſeyn. Man hatte jenem für ſich Unbeſtimmten und der Beſtimmung Bedürftigen noch außerdem den Namen der Materie beigelegt, deſſen ſich Platon nicht bedient hatte; und weiter wollte man dann bei ihm gefunden haben, dieſe Materie ſey vor der Weltſchöpfung in einem ungeordneten, wildbewegten Zuſtand, und zwar als ein von Gott unabhängiges Princip geweſen. Ich weiß nicht, ob man dieſe Vorſtellung nicht als platoniſch beſtreiten könnte, ohne zum Mythiſchen der Darſtellung Zuflucht zu nehmen, wohin manche alles werfen, was nicht leerer ſubſtanzloſer Begriff iſt. Denn in der Hauptſtelle ſagt Platon nur: alles was ſichtbar war (πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν) habe Gott angenommen, und das unruhig, mißhellig (πλημμελῶς) und ungeordnet Bewegte aus der Unordnung in Ordnung verſetzt[2]; da ſpricht aber Platon offenbar nicht von einem beſondern Princip und vielmehr von der Geſammtheit des in die Sichtbarkeit treten Könnenden, und unmöglich

[1] Brandis de perditis Aristotelis libris etc. 1823. Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie, II, 1, S. 307 ff.

[2] Tim. p. 30 A.

wäre nicht, daß ihm vielmehr der noch ungeſchiedene und chaotiſche Inbegriff alles Möglichen vorgeſchwebt hätte, den wir das Seyende nennen, und dieß um ſo mehr, als ihm das bloße ἄπειρον, welches in ſeiner Beſonderheit allerdings das πρῶτον ὑποκείμενον iſt, die Materie im ariſtoteliſchen Sinn, das, aus welchem alles wird, als ihm dieſes weder vor noch nachher, alſo niemals je für ſich zu ſehen iſt, und ihm alſo auch nicht πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν je heißen konnte[1]. Zu ſehen iſt immer nur das Ganze, τὸ πᾶν, nie ein Princip für ſich.

Die Urſache der Erkennbarkeit, und alſo auch der Sichtbarkeit iſt dem an ſich Grenzenloſen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden erſt, was Platon ihm unmittelbar entgegengeſetzt, die Grenze (πέρας), oder wie wir es unſtreitig nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende. Dieſe Urſache iſt aber nicht eine dem Gewordenen äußerlich bleibende, ſondern ihm fortwährend inwohnende. Ueber dieſes zweite nothwendige Element alſo wird Ihnen der Philebos vollkommenen Aufſchluß geben, hier iſt der Kern platoniſcher Weisheit, voraus aber gehe der Sophiſtes, dieſer wahre Weihegeſang zu höherer Wiſſenſchaft. Das Unbegrenzte, das an ſich weder groß noch klein, weder mehr noch weniger, weder ſtärker noch ſchwächer iſt, empfängt von dem Begrenzenden alle dieſe Beſtimmungen, ſo daß es das Große und Kleine (μέγα καὶ μικρόν) von Platon genannt wird, wobei das Unendliche ſeiner Natur immer im Grunde bleibt, daß es in dieſer Linie auf- und abſteigen kann, ohne irgendwo ſtille zu ſtehen[2]. Dieſes andere Princip alſo iſt das, welches in das erſte Zahl und Maß ſetzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für ſich ſelbſt keiner Ordnung und Einſtimmigkeit fähige, ja ihr widerſtrebende zur Ordnung bringt und aus dem Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzt.

Damit iſt nun aber die Art und Weiſe, wie dem an ſich Unerkennbaren Erkennbarkeit und Begreiflichkeit ertheilt wird, unerklärt, und

[1] Ἀόρατον heißt es vielmehr durchaus, ſ. Tim. p. 51 A. und an vielen andern Stellen. Es heißt dort: τὴν τοῦ γιγνόμενος ὁρατοῦ — μητέρα καὶ ὑποδοχὴν λέγωμεν ἀόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον.

[2] γιγνομένης γὰρ τελευτὴς καὶ αὐτὸ τετελευτήκει. Phileb. p. 24 B.

Platon ſelbſt ſagt, dieſes Wie ſey ſchwer und kaum zu erklären oder auszudrücken[1]. Doch wird von dem Begrenzenden gelten, was Platon anderwärts, mehr im Allgemeinen ſich ergehend, von dem Nus ſagt, daß er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Beſten lenke, und dieſe ſelbſt weiſer Beredtung nachgebend dieſes All zu Stande bringe[2]. Uebereinſtimmen würde dieß mit dem Vergleich, durch den wir die Ueberwindung des widerſtrebenden erſten durch das andere Princip zu erklären verſucht; in dem gewählten Ausdruck läge zugleich, was wir demnächſt ebenfalls zu beachten haben werden, daß die Ueberwindung nicht gewaltſam, ſondern mit Maß und Beſonnenheit, alſo auch ſtufenweiſe geſchehe.

Bisher alſo konnten wir unſere beiden erſten Urſachen in den Platoniſchen erkennen. Auch zum Dritten aber geht Platon fort. Dieſes iſt ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Urſache, ſondern das aus den beiden erſten Erzeugte (*τὸ τούτων ἔκγονον*), das ſchon eine gemiſchte und gewordene Natur (*μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*) iſt. Ein anderes, beiden Gemeinſames ſcheint er nicht zu kennen. Von dieſem Dritten geht er dann aber ſogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „Urſache“ vorbehält, zu der alſo die beiden erſten ein bloß werkzeugliches Verhältniß haben. Aber ein Drittes, das ſelbſt auch Urſache und ſeiner Natur nach einfach, nichts Zuſammengeſetztes (Concretes) iſt, wird ſchon zur begrifflichen Vollſtändigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzuſtreben gleichſam uns genöthigt fühlen. Denken wir uns die Folge ſo. Die erſte bloß materiale Urſache iſt eigentlich nicht Urſache, da ſie als die beſtimmungsloſe, darum der Beſtimmung bedürftige Natur eigentlich nur leidend iſt. Dieſes der Beſtimmung

[1] *ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλώτατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Tim. p. 51 B. *Τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν*, war unmittelbar zuvor geſagt, p. 50 C.

[2] *Νοῦ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγει — δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἐμφρονος ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.* Tim. p. 48 A.

Unterliegende ist reine Substanz, und dieß der erste Begriff. Die zweite Bestimmung gebende, zu der Substanz als bestimmende Ursache (ratio determinans) sich verhaltende, diese ist reine Ursache, da sie auch nichts für sich will. Was kann nun noch über beiden gedacht werden, oder vielmehr was muß über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abschluß zu gelangen? Offenbar was Substanz und Ursache, Bestimmbares und Bestimmendes zugleich, also die sich selbst bestimmende Substanz ist, als Unbestimmtes ein Können in sich schließend, aber über dessen Gefahr durch das Seyn erhoben, an das es ihr gebunden ist, erst das wahrhafte, nämlich das frei seyn Könnende ist, weil Seyn und nicht Seyn ihr gleich, da sie im Seyn (in das Seyn sich bewegend) nicht aufhört Können zu seyn, und im nicht Seyn seyend bleibt — darum auch, wenn die andern offenbar nicht um ihrer selbst willen, das, um dessenwillen die andern sind, das also nicht bloß Ist, sondern dem gebührt zu seyn, unter den dreien das eigentlich seyn Sollende, während das erste im Grunde immer das bloß seyn Könnende bleibt, von dem wir zwar nicht gerade sagen werden, es sey das nicht seyn-, aber doch auch nimmer, es sey das seyn Sollende, das zweite aber, inwiefern es mit Nothwendigkeit in das Seyn sich herstellt, als das seyn Müssende erscheint.

Es ist nicht einer dieser Begriffe, es sind die drei Begriffe, wie wir sie aufgestellt, nicht nur die zu jedem über das unmittelbare Denken hinausgehenden, sondern auch die zu jedem entstehenden Seyn, zum Begriff des als möglich angenommenen Processes nothwendigen und unentbehrlichen.

Wir sagten so eben, das Erste bleibe im Grunde immer das nur seyn Könnende, wir wollen nun hinzusetzen, daß es, auch in das Seyn übergegangen, nur im umgekehrten Sinn wieder das seyn Könnende ist. Denn unmittelbar, sowie es sich in das Seyn erhoben (= B ist), fällt es unter die Macht des andern, von dem es ins Können zurückgebracht wird. Alles Seynkönnen im transitiven Sinn, um den früher gebrauchten Ausdruck hier wieder anzuwenden, steht zwischen einem doppelten Seyn, dem, von welchem es herkommt, und dem, welchem es zugeht,

darum iſt es ſeiner Natur nach doppelſinnig (natura anceps); Zweiheit (Dyas) im pythagoriſchen und platoniſchen Sinn, welche von ſelbſt die unbeſtimmte iſt, ἡ ἀόριστος δύας, wie ſie auch genannt worden. Und wenn wir das Schrankenloſe des erſten Princips auf das aus der Schranke geſetzte Seyn deſſelben bezogen (ſeine Schranke iſt das Können), ſo werden wir den Namen der Zweiheit auf ſeine Natur beziehen, da es nämlich zwar A iſt, aber das ſein Gegentheil (B) ſeyn kann, dieſes Gegentheil geworden aber B iſt, das wieder A ſeyn kann, ſo daß es aus der Zweiheit nie herauskommt, und mit Recht Platon von ihm ſagt, es ſey das nie eigentlich ſeyende, ſondern immer nur werdende[1].

Dieſer Zweideutigkeit wegen iſt es nichts ohne die beſtimmende Urſache; das aber, welchem beſtimmt iſt das Beſtimmende zu ſeyn, kann nicht wieder, wie das zu Beſtimmende, ein Bewegliches, zwiſchen Seyn und nicht Seyn Schwebendes, dieſes muß das ſtracks vor ſich Gehende, von Natur ſich ſelbſt Gleiche, das Können Ausſchließende und daher rein ſeyende ſeyn, und ſoweit ganz ähnlich dem, was der Dyas als Monas entgegengeſetzt wurde. Aber eben weil dieß Princip nur auf Eines geht (worauf wurde ſchon geſagt), die Abſicht des Werdens aber nicht iſt, daß nur Eines ſey, ſondern daß alles Mögliche ſey: ſo wird dieſe beſtimmende Macht ſelbſt wieder einer maßgebenden bedürfen, die ſie hindert, bloß dieſes Eine hervorzubringen, und dieſes Maß Beſtimmende, dem jene gehorcht, wird nur das zwiſchen Seyn und nicht Seyn frei Schwebende, beides wollen Könnende, ſich ſelbſt Beſtimmende, und nach Zweck und Abſicht Handelnde ſeyn können, alſo das Dritte.

Hieraus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich iſt, nicht ein ſelbſt Gewordenes, ſondern das ſelbſt Urſache iſt. Denn in jedem der beiden andern iſt ein für ſich unendliches Wollen, das erſte will nur im Seyn ſich behaupten, das zweite nur es ins nicht Seyn zurückführen, das dritte allein, als das ſelbſt, daß ich ſo ſage, affectloſe, kann beſtimmen, in welchem Maß jeder Zeit, d. h. für jeden Moment des Proceſſes, das Seyn überwunden ſeyn ſoll; es

[1] *Τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε.* Tim. p. 27 D.

ſelbſt aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, alſo zu Stande kommt, iſt das von innen heraus alles Zweckgemäße wirkende und zugleich ſelbſt Zweck. Denn weder dem blind Seyenden (B) iſt beſtimmt zu bleiben, noch auch iſt das Zweite eigentlich um ſeiner ſelbſt willen, ſondern in der Ueberwindung des Entgegenſtehenden, durch das es in potentiam, alſo für ſich geſetzt worden, hebt es ſein für-ſich-Seyn auf, alſo auch ihm iſt beſtimmt vom Schauplatz abzutreten, und es kann ſchon das außer ſich Seyende nicht als ſolches aufheben, ohne voraus eines zu haben, das es an die Stelle des ins nicht Seyn zurückgetretenen ſetzen kann, und dieſes eben iſt das Dritte, durch welches demnach alles Werden beſchloſſen und gleichſam beſiegelt wird.

Demgemäß müſſen wir dem Ariſtoteles einen Vorzug vor Platon darin zugeſtehen, daß er dieſes Dritte als Urſache, und zwar als das, um deſſen willen (οὗ ἕνεκα) alles andere werde, und demnach als Endurſache aufgeſtellt. Nur weil er dieſe Urſache bloß äußerlich beſtimmt und mehr aus Erfahrung als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, iſt er ſpäter in Verlegenheit, ſie von der vierten Urſache zu unterſcheiden, zu welcher fortzugehen er ſich gedrungen ſieht, und die dann jedenfalls die letzte Endurſache ſeyn müßte, und Gleiches begegnet ihm auch mit der zweiten und vierten, daß ſie ihm nämlich zuſammenfallen[1]. Dadurch, daß er das erſte Princip einfach die Materie nennt, wozu es doch erſt wird in der wirklichen Unterwerfung, hat er ſich die ſeltſamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erſpart; der Ausdruck für die zweite Urſache „Anfang der Bewegung" (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) zeigt, wie ganz äußerlich die Auffaſſung; doch hat er auch den Ausdruck ὑφ' οὗ, die Urſache, von der alles iſt, entſprechend dem für die erſte „das, aus welchem (ἐξ οὗ) alles iſt", wonach dann die dritte von ſelbſt als „das, wozu oder in welches (εἰς ὅ) alles iſt", ſich beſtimmen würde, eine Art der Unterſcheidung, die ſich lange Zeit erhalten[2].

[1] Phys. I, 7 u. a.

[2] Bei Varro findet ſie ſich als Trias des de quo, des a quo und des secundum quod aliquid fiat, ſ. die Abh. über die Gottheiten von Samothrace, S. 106.

Das Nächſte für uns ſey, die Tragweite der drei Urſachen zu erforſchen, und bis wohin mit ihnen zu kommen, woraus dann, ob bei ihnen ſtehen zu bleiben, von ſelbſt ſich ergeben wird.

Der Anfang alſo iſt in dem allein aus ſich ſelbſt ein anderes werden Könnenden und darum urſprünglich dem Werden Unterworfenen. Aber nicht ſich ſelbſt überlaſſen iſt dieſes, ſondern ein Hüter iſt ihm beigeſellt, der es vor ſeiner eignen Grenzenloſigkeit bewahrt und in dieſer unterzugehen verhindert. Im reinen an-ſich-Seyn liegt es ſchon gleichſam unter dem Bann oder Verſchluß eines Höheren, dem es ſofort begegnet, wie es ſich erhebt, und das ihm nicht unbedingt, und nicht ohne es dem Mehr oder Weniger und dadurch der Theilung zu unterwerfen, hervorzutreten erlaubt, und auch dieſes nur geſtattet, inwiefern es als das nun ſeyende (weil aus der Potenz hervorgetretene) ſich zu ihm wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden ſetzt. Auf dieſe Weiſe nämlich entſteht allein die höhere Art des ſchon concreten nicht Seyenden, deſſen allgemeine Eigenſchaft nur dieſe iſt, das alles in ſich aufnehmen Könnende, aber eben darum ſelbſt nicht ſeyend — wie wir es ſonſt ausgedrückt haben, Grund von Exiſtenz zu ſeyn, ohne ſelbſt zu exiſtiren, oder was ſein Exiſtiren bloß darin hat, daß es anderem zum Exiſtiren, alſo zum Werden dient (δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ)[1], ſo daß es eigenſchaftslos in jedem Betracht keine andern Unterſchiede als die der Quantität zuläßt. Der Preis alſo, um den es ſein äußeres Seyn gleichſam erkauft, iſt, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subjekt war, daß es dieſem ſich im Aeußern ebenſo unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff ſich hingibt. Dieſen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen, und es wird auch nicht zweifelhaft ſeyn, welche Wiſſenſchaft in dieſem Reich der reinen Quantitätsbeſtimmungen ſich bewegen und das zur Materie herausgewendete Eine oder Uni-versum zum Gegenſtand haben wird.

Dieſes Unterwerfen bewirkt oder bewerkſtelligt die eigentlich noch

[1] Phileb. p. 27 A.

nicht ſeyende, durch das unbegrenzte Seyn (B) negirte zweite Urſache, ſie bewirkt es durch den Druck, den jedes Folgende (Kommende) auf das Vorausgehende ausübt. Nachdem die Materie bereit ſteht, die Anmuthungen der höheren, jetzt ſeyenden Urſache aufzunehmen, kann die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterſchiede und Abſonderungen ſetzt, jedem ſo Gewordenen ſeine Eigenheit, Eigenſchaft ertheilend, durch die es jedes andere ausſchließt, und ſo das Reich der Qualitäten und der verſchieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie zum völligen Aufgeben ihrer Selbſtändigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrſchende einer neuen ſtufenweiſe zum Selbſtbeſitz, zur Freiheit und Abſichtlichkeit der Bewegung erhobnen Welt, der organiſchen, einzuſetzen.

Indeß iſt noch ein Weiteres in Ueberlegung zu nehmen. Unſere Aufgabe war zu finden, was alles aus dem Zuſammenwirken der in Spannung gedachten Urſachen als Erzeugniß derſelben entſtehe. An die Stelle der einfachen Urſachen oder reinen Potenzen treten zuſammengeſetzte Subſtanzen (οὐσίαι συνθεταί), eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zuſammenwirkung derſelben und alſo ein Zuſammengeſetztes zu begreifen, mußten wir ſtillſchweigend eine Einheit vorausſetzen, durch welche die drei Urſachen zuſammengehalten und zu gemeinſchaftlicher Wirkung vereinigt werden. Daß dieſe Einheit erſt jetzt zur Sprache kommt, iſt der Natur dieſer Wiſſenſchaft gemäß, die gleichſam von außen nach innen geht, von dem Seyenden zu dem was das Seyende iſt. Dieſe Einheit kann als eine wirkſame nur in einer Urſache liegen. Es ſcheint alſo, daß wir zu einer vierten Urſache fortgehen müſſen.

Dieſe vierte Urſache — denn wir werden uns dieſer Bezeichnung um ſo unbedenklicher bedienen, als ſie uns ſchon von Ariſtoteles her bekannt iſt — dieſe Urſache kann nicht Gott ſeyn. Denn theils wäre dieß ganz gegen die Vorſchrift, die wir uns ſelbſt für dieſe Wiſſenſchaft gegeben,

in der Gott nur Ziel, abſolut letzte Endurſache ſeyn kann (denn es iſt kein Widerſpruch, eine Mehrheit von Endurſachen zu denken, da jedes Folgende zum Vorhergehenden ſich ſo verhält). Noch aber ſind wir weit vom Ziel, denn nicht einmal die beſeelte Natur iſt uns erreicht; dieſe hat ihren Gipfel im Menſchen; aber auch da iſt nicht ſtill zu ſtehen: der Menſch iſt nicht bloß das Ende der Natur, er iſt ebenſowohl der Anfang einer völlig andern und neuen über der Natur ſich erhebenden und über ſie hinausgehenden Welt, der Welt des Wiſſens, der Geſchichte und des menſchlichen Geſchlechts. Theils aber iſt auch das nicht zu leugnen, daß wir eine natürliche Abneigung empfinden, Gott als eine der Urſachen zu beſtimmen, da wir vielmehr geneigt ſind, ihn als abſolute Urſache, d. h. die auch Urſache der Urſachen iſt, zu denken. Unſtreitig zwar werden wir die vierte Urſache, zu der ſich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht ſeyende zu verhalten ſcheinen, als diejenige beſtimmen, die jene iſt, wie wir von Gott ſagten, daß er das Seyende iſt. Aber eben hier iſt auch der Unterſchied. Gott iſt dem Seyenden Urſache ſeiner Einheit: anderes iſt für uns in dem Vorhergehenden nicht begründet; jene Urſache dagegen ſetzt das zertrennte, in ſeine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus; ihr Verhältniß zu den Urſachen wird auch das Verhältniß des ſie ſeyenden ſeyn, aber des ſie in ihrem Auseinandergehen ſeyenden. Dieſe Urſache wird alſo wohl ein Abkömmling der Einheit ſeyn, die ihnen in Gott war, aber ſie wird nicht Gott ſeyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Um uns dieß zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das Seyende im Seyenden waren nicht die drei Urſachen als ſolche, d. h. in ihrer Unterſcheidung und Entgegenſetzung; da war keine etwas für ſich und in ihrem nicht-für-ſich-Seyn waren ſie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede außer der andern, ſind ſie nicht mehr das Seyende, ſondern nur noch die Materie, der Stoff deſſelben. Dieſes Seyende, das ſie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade dieß war das auch im Gedanken einzige Wirkliche, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloß

Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das prius, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, iſt, daß das Seyende die drei Urſachen nicht mehr auch materiell iſt (materiell hat es ſie jetzt außer ſich); aber es folgt nicht, daß es dieſelben nicht noch immer, nur immateriell iſt, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weiſen exiſtirt, einmal als bloß materiell geſetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell geſetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von ſelbſt einleuchtet, daß das als immateriell Geſetzte nicht eher erſcheinen kann, als das Materielle (das in der Idee ſelbſt noch immateriell) als Materielles hervorgetreten iſt. Darum wurde das jetzt als immateriell Geſetzte in der Idee auch nicht empfunden, alſo auch nicht mit Unterſcheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als ſolches nicht war: aus dieſem Grunde war in der Idee keine andere Unterſcheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterſcheidung zwiſchen dem Seyenden, das, wenn ſchon, wie wir es früher beſtimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht als Materie war, und zwiſchen Gott, der dieſes Seyende iſt, d. h. ihm Urſache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*) iſt.

Aber nichts, was in der Idee, wenn auch ſtillſchweigend und ununterſchieden, geſetzt iſt, darf verloren gehen; was ihm geſchehen kann, iſt vielmehr, daß es aus der Verborgenheit geſetzt wird und erſcheint; und ſo kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein ſeyende war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, ſondern ausgeſchieden und ausgeſchloſſen von dem, was in der Idee das nicht ſeyende war, jetzt aber (auf ſeine Weiſe) ſeyend geworden iſt, erſcheint es in eigener Geſtalt, ſo daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Weſen nach und potentiell das Seyende — iſt, ſondern auch als ſolches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht ſo, daß es von dem, welchem es Actus (Urſache des Seyns) iſt, ſich trennen kann, ſondern eben nur iſt, um dieſes zu ſeyn. Darin liegt auch ſein ewiger Unterſchied von Gott. Denn auf die Frage, was Gott iſt, antworten wir zwar: er iſt das Seyende. Aber Er Selbſt iſt nicht

das Seyende, und weil alles Allgemeine oder Was in dem Seyenden enthalten, iſt von ihm, wie er in Sich (in ſeinem reinen Selbſt) iſt, nicht mehr zu ſagen, was er iſt, ſondern nur, daß er Iſt (es iſt eben dieſes von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wiſſenſchaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, iſt dadurch von Gott unterſchieden, daß es zwar auch Actus iſt, und gegen die bloß materiellen Urſachen, wie wir ſie jetzt in höherem Fortſchritt insgeſammt nennen können, als ihr Daß ſich verhält, aber auch nur als ihr Daß, nicht als ſein eigenes, alſo auch nicht als von ihnen trennbares und in dieſem Sinn für ſich ſeyn könnendes, ſondern als an ſie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur ſie ſeyn könnendes, ſie begreifendes Daß.

Für dieſen Begriff nun eines Weſens, das Actus iſt, aber nicht um ſelbſt zu ſeyn, ſondern um ein Anderes zu ſeyn, d. h. um dieſem Urſache des Seyns zu ſeyn, für dieſen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte Seele, deſſen Bedeutung eine von der des Worts Geiſt ganz verſchiedene iſt. Denn Geiſt iſt vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) ſich losreißen Könnende oder wirklich Losgeriſſene. Geiſt iſt, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wiſſenſchaft z. B. iſt nicht ein Werk der Seele, ſondern des Geiſtes. Von Ariſtoteles, auf den wir wegen jeder Begriffsbeſtimmung immer gern zurückgehen, iſt zwar nicht auf dieſem Wege — das war bei ſeiner Abwendung von allem Dialektiſchen nicht wohl möglich —, aber er iſt auf ſeinem Wege zu demſelben Begriff gelangt, wenn er die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, ſondern eines beſtimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings[1], dem ſie Urſache des wirklichen Lebens, alſo des ihm zukommenden Seyns iſt. Allein es iſt bei ihm ein andrer Ausdruck für die vierte Urſache, deſſen völlige Uebereinſtimmung mit unſerer Ableitung aus folgender kurzer Betrachtung erhellen wird.

Wir unterſchieden das Seyende und das was das Seyende iſt.

[1] σῶματος — δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. De An. II, 1.

Jedes Gewordene nun iſt nichts anderes als eine beſtimmte Geſtalt des Seyenden, und je mehr es ſeinem Materiellen nach dem ganzen Seyenden gleichkommt, deſto mehr wird es das anziehen was das Seyende iſt, und dieſes wird in ihm ſeyn als das es ſeyende, d. h. was ihm Urſache des Seyns iſt. Dieſes, das Seyende — gleichviel ob das ſchlechthin Seyende oder das Seyende in einer beſtimmten Geſtalt — dieſes das Seyende überhaupt ſeyende bezeichnet nun Ariſtoteles, indem er ſagt: ſeine Natur ſey τί ἦν εἶναι, und mit demſelben Ausdruck unterſcheidet er auch die vierte Urſache, die ihm der Würde nach die erſte [1], der Erkenntniß nach die letzte iſt, denn er nennt ſie des Erkennens Grenze an jeglichem [2]. Auch uns hat ſie ſich als ſolche dargeſtellt, zunächſt weil uns die drei Urſachen zu ihr geleitet; aber ich weiß nicht, ob es dem Ariſtoteles zu viel zugetraut heiße, wenn wir für möglich halten, er habe auch das gewußt, daß ſie, im bloßen Denken noch nicht wahrgenommen, erſt der auseinanderſetzenden Wiſſenſchaft ſich enthüllt. Sey dem wie es wolle, waren wir mit Ariſtoteles in Anſehung der vorausgehenden Urſachen in Uebereinſtimmung, wir ſind es nicht minder in Anſehung der vierten. Wie verſchieden die Auslegungen namentlich jener dem Ariſtoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zuſammenſetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir ſagen: ſie ſoll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, ſondern von der Natur deſſen iſt, was das Seyende Iſt.

Da es das Grammatiſche der Formel iſt, was Schwierigkeit macht, die Erörterung deſſelben jedoch zu einer umfänglichern Erläuterung der Sache führen wird, ſo wollen auch wir zuerſt von der wörtlichen Bedeutung ſprechen [3].

[1] Metaph. I, 3.

[2] Τῆς γνώσεως γὰρ πέρας τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. V, 17 (111, 29 ss.).

[3] Wir könnten mit Ariſtoteles ſagen: πρῶτον εἰπωμεν ἵνα περὶ αὐτοῦ λογικῶς. VII, 4 (132, 11); denn ganz in dieſem Sinn braucht er das Wort gleich nachher (134, 7): ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς (dem Wort nach) φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν. Zu vergl. IV, 5, wo πρὸς τὸν λόγον Gegenſatz von πρὸς τὴν διάνοιαν, und gleich nachher λόγου χάριν ſo viel iſt als: tantum ut ita loquantur.

Denn über den Inhalt oder ſachlichen Sinn konnte im Allgemeinen nie ein Zweifel ſeyn. Man hat ſich hiebei immer von der Stelle leiten laſſen, wo geſagt iſt: auf gewiſſe Weiſe könnte man ſagen, das Haus entſtehe aus dem Haus, das materielle, aus Balken und Steinen beſtehende, aus dem immateriellen, bloß im Begriff vorhandenen, das im Geiſte des Baumeiſters vor jenem war — *ἐκ τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην* —, und wo Ariſtoteles dann beifügt, er nenne die immaterielle Uſia des Geiſtes das *τί ἦν εἶναι* deſſelben. Hiemit indeß war das Grammatiſche des Ausdrucks, nämlich das Imperfectum noch nicht erledigt. Da lag es denn nahe zu ſagen, das war (*ἦν*) beziehe ſich auf das Vorhanden-geweſen-ſeyn der Form (die Form war früher als die Bildſäule im Geiſt des Bildners), das ſeyn aber darauf, daß die Form in der Bildſäule iſt was ſie ſchon vorher war[1].

Wie nah' es uns gelegen hätte ſo zu erklären, ſieht, wer uns bisher gefolgt iſt. Es muß doch vor dem Auseinandergehen der drei Potenzen, von denen keine für ſich das Seyende war, eine Einheit geweſen ſeyn: dieſe iſt das, was war und was nach Maßgabe der Wiedereinung der Potenzen in das hiedurch Gewordene eintritt und als Seele deſſelben iſt. Verlegenheit alſo, das Imperfectum mit unſern Vorausſetzungen in Uebereinſtimmung zu bringen, iſt es nicht, wenn wir anders erklären. Schon zunächſt widerſtrebt uns das einigermaßen, daß das war auf die beſſere, das ſeyn, daß ich ſo ſage, auf die ſchlechtere Seite fallen ſoll. Denn z. B. Fleiſch und Knochen und alles, woraus der materielle Menſch beſteht, kann zerrieben, zerſtört und vernichtet werden, aber das was dieſes Materielle (dieſes für ſich

[1] Man ſ. Forchhammer in den Philologen-Verhandlungen, ſechste Verſammlung, S. 87. — Es iſt auch für möglich gehalten worden, die Sache ſey in dem *εἶναι* ausgedrückt, und zu überſetzen ſey demnach: das was war — das Seyn; das ſollte heißen: das was das jetzt oder hier ſeyende, z. B. das Haus, war: ob der Infinitiv ſeyn, noch dazu ohne Artikel, für das ſeyende genommen Griechiſch wäre, muß ich Kundigeren zu beurtheilen überlaſſen. Außerdem iſt das *τί ἦν εἶναι* keineswegs bloß was war, ſondern was fortwährend in dem Ding iſt, als inwohnende Form, *εἶδος ἐνόν*, als Form, die nicht bloß in der Seele, *εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ* (Metaph. VII, 7 (139, 24), geblieben iſt.

nicht Seyende) iſt, dieſes kann von keiner Zerſtörung erreicht werden; dieſes Iſt in einem ganz andern Sinn, als jenes war, und iſt das ſeiner Natur nach Ewige.

Aber das Imperfectum? Nun auch dieſes ſoll uns ſtehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch ſonſt beſtimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu ſetzen. Denn auch da z. B., wo wir ſagen würden: weß alle begehren, dieſes iſt das Gute, ſagt Ariſtoteles: dieſes war das Gute[1]. Es war das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß ſie es begehren, ſondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute war erſcheint es erſt durch das Begehren und gegen daſſelbe gehalten. So wird das Seyende, das τί ἐστιν eines jeden, oder was jegliches iſt gegen das es ſeyende (wodurch es Iſt), zum τί ἦν (zugleich die bisher wie es ſcheint nicht gefundene Antwort auf die Frage, wie ſich das τί ἐστιν zum τί ἦν εἶναι verhalte). Das Was iſt für uns immer das Erſte im Erkennen und vorausgehend. Der Maler, der den Kallias abbildet, ſieht zuerſt was er iſt, ob braun von Farbe oder weiß, ſtark behaart oder kahl u. ſ. w., aber dieß alles iſt der Kallias nicht, es iſt nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zuſammengeſtellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künſtler geht zu dem fort, was dieſes alles iſt, und wogegen jenes alles ſich bloß als Vorausſetzung, als das was eigentlich bloß war, verhält, und ſo erſt ſtellt er den Kallias ſelbſt dar. Denn wo ſich Ariſtoteles auf das Einfachſte erklärt, ſagt er: das τί ἦν εἶναι ſey jegliches nach dem, was Es ſelbſt iſt[2], frei von allem Zufälligen, Hyliſchen, Anderen. Wir werden alſo dem ariſtoteliſchen Ausdruck ganz gerecht werden, wenn wir ſagen: er bedeute das, was das jedesmal Seyende iſt. In der That drückt der Philoſoph dieſes jedesmal

[1] οὐ πάντες ἐφίενται, τοῦτο ἀγαθὸν ἦν. Rhetor. I, 24 (p. 24, 24 ed. Sylb.) auch citirt, aber neben anderm Unähnlichen, von Waitz zum Organon Comment. T. II, p. 400.

[2] ἕκαστον ὃ λέγεται καθ' αὑτό. Metaph. VII, 4 (132, 13).

(worin die Andeutung des Zufälligen) faſt jedesmal noch beſonders aus, wie in der oben erwähnten Stelle und anderwärts, z. B. τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται ἡ ἑκάστου οὐσία, oder εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου (ſonſt ἑκάστῳ) καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν [1].

Es wird nicht ohne Nutzen ſeyn, bei dieſer Stelle einen Augenblick zu verweilen. Was in derſelben εἶδος genannt und dem τί ἦν εἶναι gleichgeſetzt wird, haben die Scholaſtiker durch Form überſetzt, ganz paſſend als Gegenſatz des allgemeinſten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein Dieſes iſt, entfernteſten Weſens, der Materie. Neuerer Zeit überſetzen es manche durch Begriff, der Begriff aber hat ihnen das bloße Was (das τί ἐστιν) zum Inhalt, obwohl ſie nachher ſagen: der Begriff ſey das allein Wirkliche. Daſſelbe verſichern ſie aber auch von dem Allgemeinen, und möchten dieſe Weisheit, auf die ſie ſich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Ariſtoteles aufdringen. Aber dieſem iſt das Eidos Actus [2], alſo kein bloßes Was, vielmehr das Daß des in dem Seyenden geſetzten Was, daſſelbe mit der Uſia, inwiefern dieſe dem jedesmal Seyenden Urſache des Seyns — in unſerm Ausdruck: das es ſeyende iſt [3]. Auf die Frage: was iſt Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er iſt lebendes Weſen; aber was ihm Urſache des Seyns (hier alſo des Lebens) iſt, das iſt nichts Allgemeines mehr, nicht Uſia im zweiten, ſondern im erſten und höchſten Sinne, πρώτη οὐσία [4], und dieſe iſt jedem

[1] V, 8 (100, 6). VII, 7 (139, 24 ss.).

[2] Τὸ εἶδος ἐντελέχεια. De An. II, 1 (23, 10 Sylb.).

[3] Αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία. De An. II, 4. Οὐσία (λέγεται), ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου (οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ). Metaph. V, 8 (99, 27).

[4] Wie οὐσία dem Ariſtoteles zweierlei Sinn hat, ſo unterſcheidet er auch ein doppeltes καθ' αὑτό. — Ἓν μὲν γὰρ, ſagt er, καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον Καλλίᾳ καθ' αὑτὸν Καλλίᾳ, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ (er ſelbſt iſt ſich ſelbſt das τί ἦν εἶναι), ἓν δὲ, ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον. Metaph. V, 18.

eigen und keines andern, während das Allgemeine mehreren gemein [1]; ſie iſt Jegliches ſelbſt, im Beſeelten alſo was wir die Seele nennen, welche als die Uſia, die Energie eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als deſſen *τί ἦν εἶναι*, und auch ſie iſt eines jeden eigne und nicht mehreren gemein. Als Energie nun iſt die Seele das Daß eben dieſes beſtimmten Körpers, aber nicht das von ihm trennbare Daß. Inſofern iſt das Was in dem Daß enthalten und begriffen. Nur in dieſem Sinn iſt im Eidos auch der Begriff, kann Ariſtoteles *εἶδος* und *λόγοι τῶν πραγμάτων* zuſammenſtellen [2], von der Seele ſagen: ſie ſey der *λόγος* eines natürlichen, ſich ſelbſt zu Bewegung oder Ruhe beſtimmen könnenden Körpers [3].

Das was Iſt, oder inwiefern man ſich dieſes als vorausgehend denkt, das was war — ſeyn, dieſes iſt der Grundbegriff, die Natur der vierten Urſache, das wodurch ſie ſich über das bloße Seyende erhebt, wodurch allein ſie alſo auch vermögend iſt das zertrennte Seyende zuſammenzuhalten, damit etwas entſtehe. Nichts alſo, wozu dieſe Urſache nicht mitwirkt, wenn ſie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieſes ihr durchſichtig geworden. Denn es ſelbſt, dieſes Vierte, iſt nicht einem Theil des Seyenden, ſondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als ſie ſeyend, nur in dem Maß eintreten, als dieſe das ganze Seyende in ſich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als

[1] *πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν.* VII, 13 (155, 27 ss.). Vergl. Theophr. Metaph. p. 317: *ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον.*

[2] Aristot. Metaph. VIII, 3 (168, 18).

[3] Z. B. Phys. IV, p. 62 Sylb.

[4] (*Ἡ ψυχὴ*) *τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος σώματος φυσικοῦ τοιονδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὑτῷ.* De An. II, 1 (23, 13). Zu vergleichen mit der unmittelbar folgenden Stelle: *Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις* (offenbar der Actus des Sehens), *αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον, ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως* (im Schlaf z. B., denn das wachende iſt in beſtändigem Streben zu ſehen, auch im Dunkel).

zertrennt und zerriſſen erſcheint. Daher man wohl auf gewiſſe Weiſe ſagen kann: alles ſey beſeelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts iſt; aber eigentlich geſagt wird es doch nur von organiſchen Weſen, weil die Seele hier auch erſcheint. Aber in jeglichem Ding, ſoweit in ihm das ganze Seyende (alſo insbeſondere auch die zweckſetzende Urſache) iſt, wird nicht das Materielle, ſondern das Immaterielle, es ſelbſt, das es eigentlich ſeyende ſeyn.

# Achtzehnte Vorleſung.

Es beſteht kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Ariſtoteles, von denen Cicero im erſten Buch der Tusculaniſchen Unterſuchungen (cap. X) ſagt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, *e quibus omnia orirentur* u. ſ. w. Es iſt ſchon durch die Sache dafür geſorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entſtehens unterſucht, ſich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Ariſtoteles freilich hat dieſelben nicht erſt im reinen Denken gefunden, er nimmt ſie gleich nur aus der Erfahrung. Verſetzen wir uns auf denſelben Standpunkt, nehmen wir an, es handle ſich nur um die Principe alles Entſtehens, ſo iſt auch unmittelbar, d. h. a priori, Folgendes einleuchtend. Da noch von nichts Entſtandenem, alſo Seyendem, die Rede, das Princip aber doch nicht Nichts ſeyn kann, ſo bleibt für das erſte, d. h. das unmittelbar zu ſetzende nichts übrig, als daß es reine Potenz (δύναμις) ſey. Mit dieſer Potenz iſt aber gemeint, daß ſie unmittelbar in Actus ſich erheben könne (die Hyle, welche Ariſtoteles an dieſer Stelle hat, iſt bloß paſſive Potenz, welche die Beſtimmung, d. h. das Seyn, nur erwartet, nicht ihm entgegengeht). Das Erſte zum Entſtehen iſt Uebergang von Potenz zum Actus, das erſte Vorauszuſetzende alſo reine Potenz. Dieſes Princip aber wäre für nichts, und gleichſam ein verlorenes, könnte es nicht auch wieder aus dem Actus in die Potenz, d. h. in ſich ſelbſt, zurückkehren, wie mir wenig damit gedient wäre, wenn ich meinen Arm ausſtrecken,

aber nicht wieder zurücknehmen, den oder die Muskel, mittelſt welcher ich ihn jetzt ausſtrecke, nicht auch wieder in Ruhe ſetzen könnte. Nicht aber daſſelbe Princip, deſſen Natur es iſt, unmittelbar in Actus überzugehen, kann auch ſich ſelbſt in die Potenz zurückſetzen; denn bei der Frage nach den Principen wird ſchon vorausgeſetzt, daß jedes Princip ein einfaches ſey und das nur Eine Function ausüben kann. Es muß alſo ein zweites Princip ſeyn, dem es zukommt, und dem ſogar nur dieſes zuſteht, das erſte wieder in die Potenz zurückzubringen. Es iſt ein zweites Princip, d. h. das nur erſt an der zweiten Stelle ſeyn kann, weil ſeine Thätigkeit das erſte vorausſetzt. Aber es kann auch nur dieſes, und es iſt inſofern, wie wir auch früher ſchon geſehen, zwiſchen den beiden ein durch ſie ſelbſt unlösbarer Streit, indem das eine nur nach außen, das andere nur nach innen wirken will, weil jedes nur das Eine kann. Es würde alſo nichts zu Stande kommen, wenn nicht ein drittes, gleichſam affectloſes und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter in die Mitte träte, das keinen andern Willen mehr haben kann, als daß etwas entſtehe, oder vielmehr daß ſo viel entſtehe als möglich, alſo alles Mögliche, und das dieſem Zweck gemäß für jedes Moment des Entſtehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze ſeines Wirkens beſtimmt. Auch dieſes Maßgebende iſt einfach, denn es hat nur dieſe Eine Function, die es, obwohl Zweck und zweckgemäßes Wirken in ihm iſt, doch nur ſeiner Natur gemäß und mit derſelben Nothwendigkeit ausübt, mit welcher der menſchliche Geiſt, wenn die Prämiſſen gegeben ſind, die durch ſie vermittelte, d. h. möglich gewordene Concluſion ausſpricht. Da mit dieſem dritten Princip alles erreicht ſcheint, was zum Entſtehen nöthig iſt, und ſich damit eine Abſchließung zeigt, ſo werden wir auch berechtigt ſeyn, nunmehr etwas Gemeinſchaftliches in den drei Principen anzunehmen und auszuſprechen, und da wird ſich denn bald herausſtellen, daß ſie zuſammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entſtehenden ſind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird. Unter den dreien hat aber wieder das erſte am meiſten ſtoffliche Natur (es entſpricht, wie geſagt, der ariſtoteliſchen Hyle), und es ſcheinen dagegen die beiden andern weniger materieller und wenigſtens

beziehungsweiſe immaterieller Natur zu ſeyn; da ſie aber beſtimmt ſind, in das urſprünglich Materielle einzugehen, ſich in dieſem zu verwirklichen, alſo ſelbſt zu materialiſiren, ſo wird in dem Verhältniß, als ſie auf die Seite des Materiellen, d. h. des nicht ſeyenden — nicht des οὐκ ὄν, ſondern des μὴ ὄν — getreten ſind, das Bedürfniß eines die drei Principe ſeyenden, alſo die Nothwendigkeit jenes vierten Princips entſtehen, das Ariſtoteles ſo treffend mit dem τί ἦν εἶναι bezeichnet, womit ſo unverkennbar das doppelte Seyn ausgedrückt iſt, und das er auch ὁ λόγος nennt. Es iſt ihm alſo gleichſam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen, vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir ſagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich ſeyende iſt, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begriffloſe Menge wäre, die erſt durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird [1].

Mit dieſem vierten Princip ſind demnach von ſelbſt die beiden Abtheilungen der beſeelten und unbeſeelten Welt, mit den vier Principen überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben. Die Principe ſelbſt ſind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zuſammenwirkung aber entſtehen concreta, und nach den verſchiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander verſchiedene concreta. Dieſe concreta werden die Ideen genannt, denn ſie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.

In dieſer ganzen Stufenfolge iſt es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächſt höhern, und was in dieſer als Wirklichkeit iſt, in ſich als bloße Möglichkeit zu haben, womit ſich ja auch der umgekehrte ariſtoteliſche Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende

[1] Am Kürzeſten ſind die vier Urſachen bezeichnet De somno et vigil. c. 2 (p. 40): τρόποι πλείονς τῆς αἰτίας· καὶ γὰρ τὸ τίνος ἕνεκα, καὶ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, καὶ τὴν ὕλην καὶ τὸν λόγον αἴτιον εἶναί φαμεν. — Ueber eine Folge der vier Urſachen wirft Ariſtoteles nur de Part. Anim. I, 1 (p. 2, 18 ss.) eine Frage auf: ποῖα πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν, und dann: φαίνεται πρώτη ἡ ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δὲ ὁ λόγος (nach dieſem Standpunkt allerdings).

als Möglichkeit in ſich hat [1]. In der ganzen aufſteigenden Folge alſo bekennt ſich ein jedes als nicht um ſeiner ſelbſt willen ſeyendes eben dadurch, daß es ſich, d. h. ſein Selbſtſeyn, in einem Höheren aufhebt, wie uns dieß ein nicht einmal beſonders tiefer Blick ſchon in der Erſcheinung zeigt, indem wir ſehen, wie das reine Materielle, die Stoffe und Elemente, zum Körper ſich zuſammennehmen und verwachſen, das Körperliche wieder zum Organiſchen in der Pflanze, die Pflanze ſich wieder zum Animaliſchen, das Animaliſche zum Menſchlichen ſich aufhebt. Man kann ſagen: es iſt jedem in dieſer Folge ein Gefühl der Eitelkeit ſeines für-ſich-Seyns eingeprägt, und mit dieſem ein Verlangen, das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, das allein auch das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt, zu erreichen, in dieſem ſelbſt zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Beſtandes theilhaftig zu werden [2]. Dieſes durch ſich ſelbſt Ewige iſt jedoch nicht die Seele; denn dieſe obgleich immaterieller Natur behält ihr Verhältniß zum Materiellen, und iſt nur in Bezug zu dieſem, dem nicht für ſich ſeyenden, ſie iſt nur als Entelechie deſſelben etwas, daher auch ihr nicht beſtimmt iſt für ſich zu ſeyn. Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem und ſchon darum ſchlechthin für ſich und von allem andren abgeſondert Iſt, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher ſogenannten, d. h. Allgemeines, ſondern abſolutes Einzelweſen iſt, und als ſolches reine, ungemiſchte, alles Potentielle ausſchließende Wirklichkeit, nicht Entelechie, ſondern reine Energie, und nicht mehr bloß das Immaterielle wie die Seele, ſondern das Uebermaterielle. Nach dieſem alſo, welches für ſich ſelbér des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich oder auch nur um wirklicher (Compar.) zu ſeyn, das demnach gleichgültig und ſelber unbewegt gegen daſſelbe ſich verhält, nach dieſem bewegt ſich alles Werdende nicht wiſſend oder wollend, ſondern ſeiner Natur nach, alſo ewiger Weiſe. Wenn nun aber allen Dingen und ſelbſt allen Seelen

[1] Man ſ. oben S. 376 die ariſtoteliſche Stelle ſelbſt.

[2] Vergl. das Ariſtoteliſche: Ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ ἀρχὴν ἰόν. Phys. Ausc. VIII, 7.

der Zuſammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter iſt, Eine wird doch unter dieſen ſeyn die vollkommenſte von allen, d. h. in der ganz iſt, was in den andern nur theilweiſe, der das Verhältniß zu dem durch ſich ſelbſt Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt iſt, die dieſes Ueberſchwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied iſt, durch welches das Materielle ſich ins Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) ins Ewige aufzuheben beſtimmt iſt.

Damit ſind wir denn erſt zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwiſſenſchaft iſt. Denn auch Ariſtoteles, welche Schwierigkeiten er der Ideenlehre in den Weg legt, hat ſie doch, wie es ſcheint, für ſich ſelbſt nicht ganz überwunden; denn mancher Anzeigen von Unmuth nicht zu gedenken [1], ſollte man dieß aus ſeinem beſtändigen Zurückkommen auf dieſe Lehre ſchließen, wie er nach dem offenbaren Schluß ſeiner Metaphyſik die doch jedenfalls nur als Zuthat zu betrachtende Zahlenlehre herbeizieht, um ſich noch durch zwei ganze Bücher in ſeiner Meinung über die Hauptſache zu beſtärken. Aber doch nie als letztes Ziel auch ſelbſt der Vernunftwiſſenſchaft läßt die Ideenlehre ſich anſehen. Sie iſt für die Philoſophie, was die Jugend für das Leben; und als Vorſpiele [2] der eigentlichen Wiſſenſchaft, nur nicht als willkürliche, könnten wir ſoweit mit Ariſtoteles die Ideen gelten laſſen. Denn das letzte Ziel der Vernunftwiſſenſchaft iſt, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeſchiedenheit und für ſich zu haben. Nun ſteht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterſcheidbare Seyn gegenüber: wir ſind an dem Punkt, wo — außer Gott iſt die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeſchritten ſind, iſt nur eine von Gott verſchiedene, nicht geſchiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwiſſenſchaft wohl

[1] *Τὰ εἴδη χαιρέτω* könnte für einen ſolchen Ausdruck gelten, wenn es auch übrigens in der gleich anzuführenden Stelle bloß in Bezug auf die Demonſtration geſagt iſt.

[2] *περιτίσματα*, Anal. Post. I, 22.

die Frage der Wirklichkeit, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von ſich abweiſen können, und wie früher ſtets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortſchreitens ſich entdecken. Enthielt das im Denken Erſte (— A) die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, ſo wird das im Denken Letzte die Potenz des real-außergöttlichen Seyns enthalten müſſen. Dieſes im Denken Letzte konnte Gott ſcheinen. Aber es iſt uns jetzt zwiſchen Gott und dem Seyenden das Immaterielle des Seyenden getreten, das nicht eher erſcheinen konnte, ehe das Materielle, das in der noch unzertrennten Idee ſelbſt noch immateriell war, als materielles hervorgetreten war. Darum wurde das jetzt als das Immaterielle Geſetzte in der bloßen Idee noch nicht empfunden oder mit Unterſcheidung genannt; es war als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle nicht als ſolches war. Mit ihm aber iſt dem Intelligiblen (der Idee) für ſich ein Abſchluß gegeben, und Gott über dieſes und alſo auch über das bloße Denken hinausgerückt. Auch abgeſehen aber davon, wäre ja die Möglichkeit eines wahrhaft außergöttlichen, d. h. Gott von ſich ausſchließenden Seyns nimmer zu denken, noch weniger freilich (wenn davon hier überhaupt die Rede ſeyn könnte) Gott als Urſache — Urheber — des Außer- oder Wider-göttlichen an den Dingen. Ein ſolcher kann er nicht ſeyn, auch übrigens als Schöpfer angenommen und erkannt[1]. Wir haben aber bereits geſehen, daß es der Idee noch ein Letztes gibt, das allem

[1] .... ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων· ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σύντροφοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου (in dem Schaffen ſelbſt liegt keine Urſache des Verderbens und der Vergänglichkeit), wie das Buch der Weisheit 1, 13. 14 ſich ausdrückt. — Kant in einer Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft (S. 182 ff.) ſagt: „Wenn die Zeit den Dingen an ſich und nothwendig anhängt, ſo iſt Gott als Urheber dieſes Daſeyns in ſeiner Cauſalität ſelbſt der Zeit unterthan, er müßte der Zeit als nothwendiger Form ſich ſelbſt unterwerfen, um die Dinge zu ſchaffen". — „Es wäre ein Widerſpruch, zu ſagen: Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen". „Die Schöpfung", ſetzt er hinzu, „iſt eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt". Dieß kann nichts anders heißen als: Gott will in der Schöpfung die Dinge nur an ſich, d. h. ihrem ewigen Beſtand nach, nicht aber will er ſie, wonach ſie bloß Erſcheinungen ſind.

andern das in-Gott-Seyn vermittelt. Von dieſem alſo hängt es ab, ob alles zum ewigen Seyn gelangen, vorausgeſetzt, es ſey ein ſolches, das der Vermittlung ſich entziehen oder verſagen kann.

Jedenfalls nun haben wir uns dieſes Letzte jenſeits des Materiellen zu denken, und alſo zwiſchen dem theilbaren, wie es Platon nennt, wie wir ſagen würden dem zertrennbaren Weſen und der abſolut ſich ſelbſt gleichen Subſtanz (A°) in der Mitte. In dieſer Mitte iſt dem Platon die Weltſeele, die er in ſeiner Weiſe von Demiurgen durch eine Miſchung des ſchlechthin untheilbaren und des theilbaren Weſens hervorbringen läßt[1], uns das Immaterielle des Seyenden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeſchloſſen vom Materiellen und beſonders geſetzt wird. Weltſeele kann es heißen, weil es dem geſammten zertrennten Seyn ſelbſt unzertrennbar gegenüber ſteht, als entſtanden vorgeſtellt werden, weil mit der Zertrennung erſt geſetzt und vor dieſer gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch iſt es nicht in der Ausſchließung vom Materiellen, ſondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchſichtig geworden iſt. Da aber es ſelbſt (jenes Immaterielle), wie gezeigt, nicht einem Theil des Seyenden, ſondern dem Ganzen gleich iſt, ſo wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintreten können, als in dieſem das ganze Seyende wiedergebracht iſt. Wiederhergeſtellt aber iſt das Seyende nur, wenn das aus der Potenz ganz hervorgetretene, die andern ausſchließende Princip wieder in ſich ſelbſt zurückgebracht iſt. Allein jenes Princip, von dem wir ſagten, daß es in dem Kampf wie eine Art von Vorſehung iſt, und nicht zugibt, daß irgend etwas, das möglich, nicht ſey, läßt die Ueberwindung nur ſtufenweiſe zu, und das Unbeſeelte hat ein gleiches, ja ein früheres Recht zu ſeyn, als das Beſeelte. Dort nun iſt das Immaterielle zwar ausgeſchloſſen vom Einzelnen als ſolchem, aber es iſt darum nicht gar nicht. Denn immer ſteht es hinter dem Materiellen als das, dem beſtimmt iſt es zu ſeyn, und nichts verhindert, daß es,

[1] Tim. p. 35 A: *Τῆς ἀμεριστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος* (ὁ θεός).

wo nicht Seele eines Einzelnen, als die allgemeine erſcheine. Ob Klang, Licht, Wärme ſolche Erſcheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und in dieſem Sinn allgemeinen Seele ſind, kann hier füglich nicht unterſucht werden. Wenigſtens der Wärme, die jedem am meiſten eigenthümlich inwohnt, gibt Ariſtoteles ein unmittelbares Verhältniß zu der Seele; denn je mehr, ſagt er, lebenden Weſen natürliche Wärme inwohne, eine deſto edlere Seele ſey ihnen zu Theil geworden [1]. Das materielle Element, an welches die Seele zunächſt gebunden iſt, und mittelſt deſſen ſie ſich auch fortpflanzt, iſt die Lebenswärme, der den lebenden Weſen inwohnende ätheriſche Stoff. Im Allgemeinen ſpricht Ariſtoteles von einem natürlichen Weſen, einer Phyſis, die aller Seelen Potenz (Dynamis) ſey, dem ſogenannten Warmen, welches er jedoch vom Feuer als Element unterſcheidet [2]. Thiere und Pflanzen entſtehen in der Erde und im Feuchten, weil ſeeliſche Wärme (*θερμότης ψυχική*) im Ganzen (*ἐν τῷ παντί*) ſey, ſo daß auf gewiſſe Weiſe (in dieſem Sinn) alles voll Seele ſey [3].

Aber auch die nun ins Einzelweſen eintretende Seele tritt nicht gleich ganz ein; daher wiederholen ſich auch in der beſeelten Natur die Stufen, die zwiſchen dem tiefſten Materiellen und dem Uebermateriellen ſtattfinden. Ariſtoteles ſpricht bekanntlich von Abtheilungen (*μορίοις*) der Seele, die wie Stufen ſich verhalten, indem die niedere ohne die höhere, nimmer aber die höhere ohne die niedere ſeyn kann. Hieraus, ſagt er, entſtehen die Unterſchiede der lebenden Weſen. Nur in das Letzte, in das Materielle, von dem wir ſagten, daß es wieder iſt wie das Seyende in der Idee, in dieſes wird das urſprünglich Immaterielle nicht theilweiſe, ſondern ganz eintreten, und es ſo ſeyn, wie Gott das

[1] De Respir. c. 6: *Ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.*

[2] *πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε πεκοινωνηκέναι, καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων.* De Gen. Anim. II, 3. Dieſe *φύσις* ſey *τὸ καλούμενον θερμόν, τοῦτο δ' οὐ πῦρ, οὐδὲ ταυτὴ δύναμις* (kein Element) ib. p. 209, 7. 9.

[3] De Gener. Anim. III, 11 (p. 265, 25): *ὡς τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

urſprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als bloßes Abbild, ſondern als ein Gleich- oder Ebenbild wird es ſich darum zu Gott verhalten. Unter dieſem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, alſo in der Seele deſſelben, in der Seele, die erſt eigentlich ſo zu nennen, die auch allein Princip iſt — die vorausgehenden ſind es nicht — in dieſer Seele alſo hat alles Vorausgewordene ſein Ziel, erſt eigentlich das Seyn, und demnach wird ſie zu dem geſammten Seyenden ſich verhalten wie Gott zu dem urſprünglich Seyenden ſich verhielt, ſie wird jenem ſtatt Gottes (instar Dei) ſeyn. Ariſtoteles nennt in einer Stelle Gott das erſte *τί ἦν εἶναι*[1] (zu dem Seyenden ſich als das es ſeyende zu verhalten, iſt Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logiſch ſein *ἦν* oder Prius); die Seele, die weſentlich gegen das Seyende daſſelbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das zweyte *τί ἦν εἶναι* nennen dürfen. Würde was erſter Weiſe das Seyende iſt — es iſt in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch A° ausgedrückt, ſo werden wir was abgeleiteter Weiſe ſich ebenſo zu dem Seyenden verhält, zur Unterſcheidung von jenem durch a° bezeichnen dürfen.

Doch nur materiell, nur weſentlich wird dieſe Gleichheit ſeyn, d. h. daß die Seele nur iſt was Gott iſt. Die Synonymie von weſentlich und materiell, deren wir uns hier wie ſchon öfter in dieſem Vortrag bedienten, iſt ganz ſprachgemäß; denn ſo nennen wir den Stellvertreter auch Verweſer, weil er zwar weſentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes iſt; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z. B. dem „geweſen", „verweſen" (vom Organiſchen, das wieder zur bloßen Materie wird, gebraucht) läßt ſich leicht zeigen, daß das deutſche Weſen, das als Hauptwort mit mehr Vorſicht gebraucht werden ſollte, als von denen geſchieht, die es überall für die ariſtoteliſche Uſia ſetzen, urſprünglich und eigentlich das materielle Seyn bezeichnet, wie auch Ariſtoteles die bloßen, das Weſen eines Dings, die

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 2). Grammatiſch-parallel iſt der Ausdruck *τὸ διὰ τί πρῶτον*, I, 2 (p. 9, 23). *Τὸ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον*, Phys. II, 7.

*οὐσία* im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hyliſche anſieht, die Differenzen dem Actus gleichſtellt.

Die Seele — nicht die Seele überhaupt, ſondern die beſtimmte, die wir jetzt allein ſo nennen — iſt nur was Gott iſt, aber nicht wie Gott. Denn Gott iſt das Seyende, aber er hat gegen daſſelbe noch ein eignes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende. Warum er das Seyende dennoch iſt, dieſe Frage iſt ſchon früher als vorzeitig abgewieſen worden; denn im reinen Denken, alſo auch in der Wiſſenſchaft, die nur in dieſem ſich bewegt, wiſſen wir von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er iſt. Wir müßten den Gott, den wir jetzt bloß als das Seyende haben, erſt für ſich haben, um jene Frage aufwerfen und beantworten zu können. Dennoch, daß er ſeinem reinen Selbſt nach unabhängig von dem Seyenden Iſt, wiſſen wir, und es beruht ſogar dieſe ganze Wiſſenſchaft darauf, daß das Seyende ein von ihm trennbares iſt. Aber nicht ebenſo hat die Seele, die das Seyende iſt, ein eignes Seyn; ihr Seyn beſteht nur eben darin, das Seyende zu ſeyn. Nur ſo iſt ſie Seele; ihr urſprüngliches Verhältniß iſt, das Seyende zu ſeyn ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; nicht ſelbſt zu ſeyn, ſondern nur das Seyende zu ſeyn.

Allein das Verhältniß der Seele zu dem Seyenden, das ſie iſt, iſt nicht ihr einziges, ſie hat noch ein andres, nämlich zu Gott. Wäre jenes ihr einziges Verhältniß und alſo die Seele nur reiner Actus, ſo wäre damit jeder Fortgang ganz unmöglich; denn wo keine Potenz, iſt keine Bewegung. Aber gegen die — nicht bloß als immateriell, ſondern als übermateriell zu beſtimmende Subſtanz gehört die Seele ſelbſt wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. Die Seele iſt nur was Gott, aber eben dadurch hat ſie ein Verhältniß zu Gott. Denn „ſie iſt was Gott“ heißt: ſie iſt potentia Gott, alſo auch im Verhältniß zu Gott bloße Potenz (potentia pura) und, weil dieſe nichts Ausſchließendes hat, fähig ihn zu berühren und ſo allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, daß ich ſo ſage, das letzte Wort in der Philoſophie, ſo müßte dieſes Vermittelnde ſelbſt unbeweglich ſeyn. Aber für die Seele, die an ihrem

Verhältniß zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu seyn. Wir folgen dieser Möglichkeit, denn es ist in dieser ganzen Wissenschaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen.

Nennen wir die Seele, von welcher es noch unentschieden ist, ob sie auch im höhern Sinn Seele, d. h. gegen Gott Potenz seyn wird oder nicht, a° (denn so bezeichneten wir überhaupt das, was zweiter Weise das Seyende ist), so ist also in a° ein doppelter Wille (zwei Menschen); nach dem einen Willen hält sich a° gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wir nehmen nun an, es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus [1]. Der Uebergang wird also auch hier ein Wollen seyn, gleich jenem ersten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing [2], aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur natürlich ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemuthet ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur That, reine That seyn; im Verhältniß zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an sich aber Immaterielle ist, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur Geist zu nennen

[1] Die andere Seite des (abfallenden) Menschen kann in dieser Entwicklung nun keine Stelle finden: sie ist die ausgeschlossene; wohl aber ist auch auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Vernunftwissenschaft einzusehen, daß dieser andere Mensch ein zukünftig möglicher ist: ὁ μέλλων ἄνθρωπος (Röm. 5, 14).

[2] S. die vorhergehende Vorlesung.

ſeyn. Denn mit dieſem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine chose qui pense, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem Was, das reine Daß iſt, ohne alle Potenz, das ſomit in der That wie Gott iſt; ein völlig Neues, etwas das zuvor ſchlechthin nicht war, ein rein Entſtandenes, das doch ewigen Urſprungs iſt, weil es keinen Anfang hat, ſondern ſein ſelbſt Anfang iſt, ſeine eigne That, Urſache ſeiner ſelbſt in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von ſeiner abſoluten Subſtanz geſagt hat, jenes rein ſich ſelbſt Setzende, mit dem Fichte einſt einen größeren Griff gethan, als er ſelbſt wußte [1].

Es bleibt immer merkwürdig, wenn ich auch nicht eben weiß, daß es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß nach der im Anfange dieſer Vorleſung theilweiſe erwähnten Stelle des Cicero bereits in den ariſtoteliſchen Schulen die Ueberlieferung von einer quinta quaedam natura, e qua sit mens, einem quintum genus ſich vorgefunden haben muß [2]. Es fehlt zwar wohl auf Seiten des hochachtbaren Cicero nicht an allem Mißverſtändniß, aber es ſind durch ihn gerade hier ächt ariſtoteliſche Traditionen bewahrt, wäre es auch nur die der bekannten Erklärung des Worts Entelechie, denn eine beſſere iſt bis

[1] Man wird vielleicht unmittelbar dazu übergehen wollen zu ſagen, dieſer Geiſt ſey der unrechte, weil der Gott ſich entziehende. Aber theils wäre dieß nicht der Standpunkt der gegenwärtigen Wiſſenſchaft, die ja vielmehr die Welt außer Gott will und jenes Wollen als das Princip feiert, vermöge deſſen ſie die bloße Ideenwelt überwindet, wie die ſinnliche Natur ſelbſt, wäre ſie ihrer bewußt, einestheils es feiern würde, weil ſie ihm verdankt, aus dem Reich des Allgemeinen in die Welt des freien und eignen Lebens verſetzt, anderentheils freilich dadurch der Vergänglichkeit unterworfen zu ſeyn. Theils aber iſt jenes Wollen nur der Anfang, nicht das Ende, mit dem ſich erſt jedes Urtheil beſtimmt. Und dieß hier um ſo mehr, als dieſes Wollen nicht etwas außer ſich, z. B. dieſe vergängliche Welt, ſondern eigentlich nur ſich, d. h. ſein eignes Wollen will, wie wir dieſes in der Folge ausführlicher zeigen werden. Denn vorauszuſehen iſt, daß dieſer der Idee entgegenſtehende, in Bezug auf ſie zufällige, d. h. von ihr unabhängige Geiſt künftig der einzige eigentliche Gegenſtand ſeyn wird.

[2] Die ganze Stelle lautet: Aristoteles — quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Tusc. Disput. I, 10.

heute nicht erfunden. Freilich, daß die hier gemeinte Urſache als eine quinta natura beſtimmt wird, iſt ein grober und geiſtloſer Ausdruck, wie ſie in langwährenden Schulen von bequemen Lehrern zum Beſten geiſtesträger Schüler gebildet zu werden pflegen; denn dieſe Urſache kann auf keine Weiſe mit den vier Principen zuſammengezählt werden; aber die Sache bleibt und hängt wohl mit dem zuſammen, was ſich bei Ariſtoteles ſelbſt von dem Theil der Seele findet, den er ὁ νοῦς, bei Cicero mens, den er ein ἕτερον γένος ψυχῆς und allein göttlich nennt, woraus erhellen würde, wovon in der Folge noch ausführlich die Rede ſeyn wird, daß nach Ariſtoteles dieſer νοῦς mit den vier Principen nichts gemein und überhaupt nichts ſich Gleiches haben konnte, als nur noch Gott[1]. Princip des außergöttlichen Seyns kann in der That nur ſeyn, was = Gott, etwas das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Princip iſt wie Er Princip iſt.

Mit dieſem Schritt nun aber ändert ſich auch der Charakter der Wiſſenſchaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da iſt, die außer dem Denken iſt und dieſem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Beſtätigung dient. Doch verlaſſen wir darum nicht die Linie, welche der Vernunftwiſſenſchaft vorgezeichnet iſt, obgleich wir es weder mehr mit den reinen Principen, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu

[1] Später (Tuscul. Disputationum I, 26) ſpricht Cicero wiederholt von einer quinta quaedam natura. Dort heißt es: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum: haec et deorum est et animorum. Dieſes *Sin* iſt zu bemerken, denn vorher geht die Stelle: ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus est; et quidem si deus aut anima aut ignis est, ***idem est animus hominis.*** Jetzt folgt die eben ausgezogene Stelle: *Sin autem etc.*, woraus erhellt, daß dieſe quinta natura weder mit der anima noch mit dem ignis etwas gemein hat. Was anima hier ſagen will, erhellt aus I, 29: Quae est ei (animo) natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id, de quo agimus. Dagegen Acad. Poster. I, 7 werden erſt die Elemente (primae qualitates) aufgezählt, dann folgt: quintum genus, e quo essent *astra mentesque*, singulare, eorumque quatuor, quae supra dixi, dissimile, Aristoteles quidam rebatur.

thun haben, was aus den Principen allein entſtehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, ſondern mit dem, worin die Ideenwelt überſchritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht iſt. Denn indem die Vernunftwiſſenſchaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligibeln Welt entdeckt, bekommt ſie die Aufgabe, auch dieſer außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit ſie nur ihr Geſchäft fortſetzt, welches darin beſteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen iſt, um nach Erſchöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt. Unterſuchen wir alſo, was die Folge ſeyn wird, wenn die das Göttliche berührende Seele ſich der Vermittlung entzieht, zunächſt, was die Folge für das Materielle, hernach was für das Immaterielle.

Wir haben geſehen, wie alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchſte, und wie inſofern nun jedes gleichſam außer ſich geſetzt iſt. Allem bloß Materiellen, das eines es ſeyenden bedarf um zum Seyn zu gelangen, iſt es durch ſeine Natur auferlegt, ſich in dem ihm Jenſeitigen aufzuheben, um des wahren Seyns theilhaftig zu werden. Aber eben hierin liegt auch die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämlich die zwiſchen das Materielle und das durch ſich ſelbſt ſeyende Uebermaterielle geſtellte Seele ſich ihm verſagt, d. h. wenn an der Stelle, wo die Seele iſt, das ſich ſelbſt Setzende, alſo ſelbſt- oder für-ſich-Seyende ſich erhebt; denn dem Seyenden das es ſeyende zu ſeyn, iſt für die Seele an ihre Eigenſchaft als Seele gebunden, ſie kann wohl die Seele, aber nicht der Geiſt der Dinge ſeyn (wie umgekehrt Gott nicht Weltſeele ſeyn kann). Mit Erhebung der Seele zum ſelbſt-Seyn alſo iſt das allgemeine Zeichen zum für-ſich-Seyn gegeben. Denken wir nun dieſe Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg ſeyn? Unſtreitig, daß das außer ſich Geſetzte nun vielmehr in ſich zurücktrete, alſo eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurückſinken eines jeden in ſich ſelbſt und ins Materielle, über das es erhoben werden ſollte und gewiſſermaßen ſchon durch die Bewegung erhoben war — und dieſe Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphyſiſche, dieſe wird eine zufällige, zugezogene, alſo die

phyſiſche ſeyn, die nicht mehr mit dem Verſtande begriffen, ſondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen poſitiven Inhalt verlangt, die darum auch ſo ſchwer faßlich erſcheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philoſophie auf genügende Weiſe hinweggeräumt haben.

Ariſtoteles, ſo ſcheint es, glaubte auch die zufällige Materialität aus der an ſich unbeſtimmbaren Natur der Materie als Princips — aus der metaphyſiſchen Materialität — ableiten zu können, vermöge der ſie Urſache alles Zufälligen ſeyn müſſe. Aber die Materie als Princip iſt gar nichts für ſich, ſondern wozu ſie durch die höhern Urſachen beſtimmt wird, und wenn ſie auch, damit nicht ein einförmiges, ſondern ſo viel möglich mannichfaltiges Seyn entſtehe, der Begrenzung durch jene widerſteht, ſo iſt doch dieſes Widerſtreben vorübergehend, und es ſind ihm durch eine der höhern Mächte ſelbſt beſtimmte Grenzen geſetzt, und wenn nichts Fremdes dazwiſchentrat, mußte im letzten Entſtehenden jenes an ſich Schrankenloſe und das Zufällige Begünſtigende der Materie völlig überwunden ſeyn.

Nach den Vorſtellungen, die man ſich früher von platoniſcher Lehre gemacht hatte, mußte es nicht wenig überraſchen, in Brandis berühmter Diatribe durch Zeugniſſe von höchſter Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität belehrt zu werden, daß das Weſen, das Platon ſelbſt nicht Materie nennt, aber das ganz dem entſpricht, was ſeit Ariſtoteles Materie genannt wird, daß alſo die Materie nach Platon nicht allein den ſinnlich wahrnehmbaren Dingen, ſondern ſchon den Ideen zu Grunde liege. Belehrt wurde man dadurch zugleich, daß nicht ſchon die Zuſammengeſetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen unterſcheide. Es gab composita auch in der intelligiblen Welt, und wer die platoniſchen Ideen noch für einfache Wahrheiten oder gar einfache Qualitäten ausgeben konnte, zeigte nur, daß er nichts von ihnen wußte [1]. Allerdings, aber wie dieſe intelligiblen concreta

[1] Wer einwenden wollte, daß dennoch gerade Brandis dergleichen Ausdrücke zu billigen geſchienen (Rhein. Muſeum, Jahrgang 2, S. 559 und 566) hätte erſt zu beweiſen, daß keine Ironie im Spiel war.

die composita der reinen Urſachen oder Principe waren, wie dieſe ſich in materiell concrete Dinge verwandeln, oder auch nur in welchem Verhältniß Platon die Materie, welche Element der Ideen iſt, zu der, welche den ſinnenfälligen Dingen zu Grunde liegt, ſich gedacht hat, davon iſt uns nichts überliefert, noch habe ich bei neueren Auslegern darüber einen Aufſchluß gebenden Gedanken finden können.

Die bloße Materialität iſt noch nicht Körperlichkeit, und wenn ſie auf einer Hemmung oder Stockung beruht, ſo kann ſie bloß empfunden werden. Daher die Schwierigkeit, ſich über ſie auszuſprechen. Im Jahr 1801 geſchah es, daß zu Paris zwei berühmte deutſche Gelehrte bei einer allgemeinen Audienz des damaligen erſten Conſuls zuſammentrafen. Der eine war der ehrwürdige Werner aus Freiberg, der Vater der neueren Mineralogie und Geologie, der andere der Philoſoph Friedrich Heinrich Jacobi, damals in Holſtein wohnhaft. Werner wurde angeredet: Vous êtes chymiste, worauf er antwortete: mineralogiste, und der erſte Conſul replicirte: ainsi chymiste. Das kurze Zwiegeſpräch (Werner ſelbſt hat es auf der Rückreiſe in Weimar erzählt) hat keinen Bezug hieher, doch mochte es mit erwähnt werden für die, denen bekannt iſt, welche Wichtigkeit Werner auf ſeine Lehre von den äußern Kennzeichen gelegt, durch die er der Mineralogie ihre Unabhängigkeit von der Chemie geſichert zu haben glaubte. An den Philoſophen richtete der gewaltige Mann ohne weitere Bevorwortung und in etwas herriſchem Tone die Frage: qu'est ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er ſofort zum Nächſtfolgenden in der Reihe fort. Daß der Philoſoph von der Frage einigermaßen verblüfft war, wird niemand beſonders merkwürdig finden, daß aber die Frage ſo genau den Punkt traf, den man das *σκανδαλον*, nämlich die Falle der Philoſophie nennen könnte, kann auch nicht Wunder nehmen an einem Manne, dem die Reden und vermeintlichen Unterſuchungen der damaligen franzöſiſchen Ideologen ſo verächtlich und gering vorkamen, und der bald nach der Landung in Aegypten, als er in einer geſprächigen Stunde geäußert hatte: Da bin ich nun an der Spitze eines Heeres auf dem Wege nach Indien wie Alexander, aber mir hätte eine andere Laufbahn

des Ruhms ebenſowohl angeſtanden, und als die Begleiter ihn fragten: welche? einfach geantwortet hatte: Newton[1]! Bedauern könnte man dennoch, daß dem genannten Philoſophen nicht wenigſtens das Wort ſeines Freundes Franz Hemſterhuis beigefallen, der nämlich geſagt haben ſoll: die Materie ſey der geronnene Geiſt; ich ſelbſt habe dieſes Dictum zwar in keiner ſeiner Schriften geſehen, und kann daher auch nicht ſagen, wie es franzöſiſch lautete, ob der geronnene Geiſt durch esprit caillé oder esprit coagulé oder wie ſonſt ausgedrückt war. Ich glaube indeß, der Ausdruck gehört einem Deutſchen an und iſt älteren Urſprungs. Ich ſchließe dieß aus dem Citat eines zum erſten Mal 1725 erſchienenen Werks, den Dilucidationen des bekannten Georg Bernhard Bilfinger, den Friedrich d. Gr. in ſeiner Abhandlung über deutſche Literatur als Philoſophen auszeichnet. Da heißt es nämlich: „Ich kannte einen Metaphyſiker, deſſen Witzrede war: Ein Körper iſt nur ein zuſammengeronnenes geiſtiges Weſen". Der Ausdruck bezog ſich wahrſcheinlich auf die leibniziſche Lehre, nach welcher nicht platoniſche Ideen, ſondern einfache Subſtanzen, Monaden — lebendige Vorſtellkräfte, die indeß ſelbſt nichts anderes vorzuſtellen haben als wieder Vorſtellkräfte — der intelligible Stoff der körperlichen Dinge ſind. Die Monade nun, ſagt Leibniz, die ſich im Mittelpunkt befunden, würde nichts als einfache Weſen ſehen, aber die außer dem Mittelpunkt, die einen näher, die andern entfernter von ihm ſtehen (und in dieſem Fall befinden ſich außer der Urmonas, Gott, alle andern); jeder von dieſen verſchieben und durchkreuzen ſich die andern Monaden dergeſtalt, daß eine verworrene Vorſtellung damit entſtehe, und dieſe Verwirrung erzeugt das Bild des ausgedehnten Weſens, der Maſſe, der Materie als bloßen Aggregats. Es gab eine Zeit, wo dieſe Theorie Gegenſtand unendlicher Für- und Widerreden war. Der menſchliche Geiſt iſt ein Weſen von langſamem Wachsthum, aber er wächst doch und erſtarkt zuletzt ſo weit, daß er Hypotheſen, die ihm alles Materielle zu bloßem

[1] So erzählen die von Napoleon mitgenommenen Naturforſcher, u. a. Geoffroy St. Hilaire.

Schein oder Phänomenon, wie der Regenbogen, machen (Leibniz ſelbſt hat dieſe Vergleichung), daß er ſolche Erklärungen a limine zurückweist und lieber keine als eine ſolche will.

Wie abſtechend gegen ſolche Künſtlichkeiten iſt Johannes Keplers tiefer Naturſinn, der allein zum Weſen der Materie als ſolcher vorgedrungen, wenn er als den Grundcharakter derſelben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae beſtimmte! Denn wie ſoll ſich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders ausſprechen, als durch Unluſt und Verdroſſenheit, ja durch Widerſtreben gegen jede andere Bewegung? Und ſo dürfen wir wohl auf allgemeine Zuſtimmung rechnen, wenn wir ſagen: ein jedes Ding ſey ſo weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unluſt im Thier überwindet, iſt nicht mehr materiell. Aber das Materielle iſt nur eine Beſtimmung an der Idee, eine Affection derſelben. Was werden wir alſo von der Idee ſelbſt ſagen? Gewiß, daß ſie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, ſondern bleibt und ſich behauptet, am ſichtbarſten freilich in der beſeelten Natur, wo nicht bloß die materielle Seite der Idee, ſondern was an der Idee die Idee iſt (das eigentliche εἶδος) ſich findet. Doch ſteht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt alſo unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und iſt durch dieſen nur um ſo mehr an ſich ſelbſt gewieſen und zur Selbſtbethätigung aufgefordert. Nur ſo begreift ſich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organiſchen Weſen, ſondern in ihnen ſelbſt, nicht mit Bewußtſeyn und Abſicht, ſondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieſer Gemäße, ſoweit es die Macht des Zufälligen verſtatten will, hervorbringt und das Hervorgebrachte gegen eben dieſes beſchützt. Es iſt die Idee, welche der Schnecke oder einem andern auf gleicher Stufe ſtehenden Thier das Organ wieder erſetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher geſtellten Thier, wenn durch innere Urſachen ſein Leben bedroht iſt, zur Rettung deſſelben die heftigſten Bewegungen aufbietet.

Aber wir müſſen Schritt vor Schritt gehen, und noch nichts vom

Beſondern vorausnehmen und im Allgemeinen bleiben. Was nicht vorwärts kann, geht zurück, gilt als Axiom. Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in ſich ſelbſt zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieſer beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, iſt die Ausdehnung, die nächſte Stufe nach der reinen Materialität, was indeß nicht verhindert, daß es Stellen gebe, vielleicht wäre es ſogar möglich zu beweiſen, daß ſolche Stellen vorkommen müſſen, namentlich wo ſich die Natur erſt den Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß — Stellen, wo ſtatt der wirklichen Ausdehnung zwar nicht ſogenannte Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung übrig bleiben. Ja wer könnte als unmöglich erweiſen, daß durch fortgeſetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Weſen von Weſen entſtehen, die nur noch Ausdehnung verſuchen? Man hat die eigenthümlichen Bewegungen möglich kleinſter Theile von übrigens unorganiſchen Körpern, wie ſie zuerſt der ſinnreiche R. Brown beobachtet, wie es ſcheint fallen laſſen, weil man mit ihnen nichts anzufangen wußte, gerade ſo, wie man nach den zahlreichen und mit gerechtem Antheil aufgenommenen Beobachtungen der Infuſorien vergebens bis jetzt die Antwort auf nothwendige und unabweisliche Fragen erwartet hat. Es iſt eine ſchöne Sache um das ſogenannte denkende Betrachten, wenn die Phänomene ſo weit entwickelt ſind, daß ſie ſelbſt ſchon Gedanken ausſprechen, aber es bedarf unabhängiger Gedanken, neue Verſuche zu erfinden und dieſe auf Gebiete auszudehnen, wohin ſie ſich bis jetzt nicht erſtreckt haben.

Ausdehnung — im Actus geſehen, iſt, was bei lebendigen Weſen als turgor erſcheint, aber ſie iſt nichts für ſich, nicht ohne etwas das ſich ausdehnt, was alſo an ſich Negation, bloße Potenz der Ausdehnung iſt. Aber auch bei der Ausdehnung im Allgemeinen iſt nicht ſtehen zu bleiben. Was nicht in ein anderes aufgehen kann, indem ihm das wahre Seyn iſt, muß ſuchen für ſich zu ſeyn. Alſo nicht bloß ſeyend will das mit Nichtſeyn Bedrohte ſeyn, ſondern für ſich ſeyend. Wir ſprechen von einem Wollen, dieſes Wollen in den Dingen iſt was

das urſprüngliche iſt, aber nicht das urſprüngliche, ſondern das bloß erregte. Für ſich ſeyn heißt mit Ausſchließung alles andern ſeyn. In der Ideenwelt, wie wir ſie dargeſtellt, war keine gegenſeitige Ausſchließung, und in anderm Sinn wahr, als in welchem ſein Urheber es von den erſcheinenden Dingen geſagt, jenes herakleitiſche Wort, daß nichts bleibt (für ſich nämlich), alles weicht (ὅτι οὐδὲν μένει, πάντα χωρεῖ). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente beſtimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt χωρεῖν) und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen ſollte. Hier war alſo kein Raum, den jedes für ſich, mit Ausſchließung alles andern hatte, ſondern nur ein untheilbares Seyn, ſo zu ſagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weiſe alles begriffen und an ſeiner Stelle war. Denken wir nun aber dieſen durch das Ganze hindurchgehenden Zug unterbrochen und ein jedes in dem Falle entweder ganz ins Nichtſeyn zurückzutreten oder ſich ſelbſt zu behaupten, ſo wird jedes auch ſeinen Raum für ſich nehmen, d. h. alles andere davon ausſchließen, und der Raum, in dem jedes mit Ausſchließung alles andern iſt, dieſer iſt nicht der Raum überhaupt, ſondern nur der ſinnliche Raum. Man hat es ſich mit Raum und Zeit in neueſter Zeit allzu bequem gemacht, indem man jenen als die Form des Außereinanderſeyns, dieſe als die Form des Nacheinanderſeyns überhaupt erklärte. Denn wenn dem räumlichen Aufeinanderſeyn und dem zeitlichen Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgeſehen iſt, ſo müßte, wenn dieſes eintritt, ein ſinnloſes Durcheinander entſtehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdſchichten eine ſo geſetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geſchlechts ſo weit entſprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichſam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. Aber vielmehr, wenn das ſinnliche Außereinander ohne Vorherbeſtimmung iſt, muß ſchon in der intelligibeln Welt ein vollkommenes Durcheinander ſeyn, vorausgeſetzt, daß man ihr überhaupt etwas Weſenhaftes und nicht völlig weſenloſe, abſtracte Begriffe zum Inhalt gibt. Was ſoll aber in dieſem Fall das Auseinandergehen, und wozu kann es

helfen, da aus Weſenloſem unter allen Umſtänden nur wieder Weſenloſes entſtehen kann?

Bei den Erörterungen über den Grundſatz des Widerſpruchs iſt bereits gezeigt worden, daß ſchon unter den Principen ein ſolcher Unterſchied iſt, daß z. B. das rein nicht ſeyende mit dem rein ſeyenden, auch dem Denken, nicht an derſelben Stelle ſeyn kann, inſofern im Denken jedem ſein eigner Ort zukommt. Daſſelbe gilt aber von der ganzen intelligibeln Ordnung der Dinge, daß jedes nur an einem beſtimmten Ort ſeyn kann, und umgekehrt dieſe beſtimmte Stelle nur dieſem und keinem andern Weſen zukommen kann.

In der intelligibeln Welt, ſagten wir, hat jedes Weſen ſeinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es iſt nicht der Raum, der ihm ſeine Stelle beſtimmt, ſondern die Zeit. Jener intelligible Raum iſt ein Organismus von Zeiten, und dieſe innere, durch und durch organiſche Zeit iſt die wahre Zeit; die äußre, welche dadurch entſteht, daß ein Ding außer ſeinem wahren Wo und nicht an der Stelle iſt da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man ſich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn ſie führt alles und jedes wieder an ſeine Stelle und den ihm gebührenden Ort.

Mit dem zufälligen Seyn iſt das zufällige Wo, mit dieſem nothwendig Unruhe, d. h. Bewegung verbunden, und der intelligible Zuſammenhang verwandelt ſich in den ſinnlichen Raum, deſſen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen ſeinen Inhalt iſt. Nicht alle Weſen aber haben ein gleiches Verhältniß zum Raum. Es ſcheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die ſchon an ſich oder metaphyſiſch der Materialität mehr entrückt ſind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall iſt, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß mehr bewahrt zu haben ſcheinen, weniger jener zufälligen Bewegung unterworfen ſind, die damit geſetzt iſt, daß ein Ding außer ſeinem wahren Wo ſich befindet, wie es ſchon bei den Planeten nur ein kleiner Ruck ſcheint, der ſie ihrem Ort enthebt und

in die umlaufende Bewegung verſetzt, durch die ſie ihn dennoch behaupten. Auf ſolche Weiſe an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, ſcheinen ſie über die Unruhe der beſeelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigſtens von dem allem das Gegentheil ſtattfindet. So, wie durch ſelige Anſchauung feſtgehalten, konnten ſie der Gottheit näher erſcheinen, wie Ariſtoteles ſelbſt hierin noch altorientaliſcher Vorſtellung nahe iſt, welche die Sterne für willenloſe Diener des Allerhöchſten anſieht, deſſen Thron ſie umwandeln und deſſen Wille im Himmel geſchieht, während auf Erden ein anderer ſich vollzieht. In der That, unter allem Sichtbaren ſind die Sterne der Form der Exiſtenz nach noch am meiſten den Ideen gleich, und wenn ſie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu beſtehen ſcheinen: was ſie treibt, das eigentliche Geſtirn in ihnen ſtellt ſich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres iſt alſo das Verhältniß zum Raum bei dieſen Weſen, ein andres bei denen, welche ſich dem Allgemeinen ganz entriſſen, ſich zu einer Welt für ſich gemacht haben und den Raum in ſich tragen. Das beſeelte Weſen iſt nur durch das, was an ihm Materie iſt, an den Planeten gebunden, ſeinem eigenen Selbſt nach frei vom Ort, jedes Pflanzenindividuum zwar an einen beſtimmten Ort geheftet, doch daß ihm als ſolchem dieſer gleichgültig iſt. Noch unabhängiger vom Raum als ſolchem iſt das Thier, in welchem mit dem Uebergewicht der Seele jenes Wollen, das Princip der Selbſtheit, des für-ſich-Seyns, alſo der Unabhängigkeit vom Allgemeinen, zu voller Energie gelangt iſt. Nur für die Zwecke der Fortpflanzung, in welcher die Eigenheit gleichſam ſtirbt [1], das Individuum der Gattung, d. h. dem Ewigen ſeines Weſens, dienſtbar wird [2], kennt das Thier eine Heimath, einen Ort des Bleibens, der Zugvogel kehrt zu dieſem Ende aus größter Ferne zu demſelben Ort zurück, ſelbſt der Menſch, ſoweit er eine Heimath kennt, hat ſie nur durch ſeine Geburt, oder inwiefern ſelbſt Gründer eines neuen Geſchlechts.

[1] Morimisento (das bekannte Guariniſche).

[2] ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ τοῦτο ἀθάνατον, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. Plat. Sympos. p. 206 C. Vgl. Aristot. de Gener. Anim. II, 1; de Anim. I, 4.

Es liegt ſchon in dem zuletzt Verhandelten, daß auch bei der bloßen Ausdehnung nicht ſtehen zu bleiben iſt. Denn nicht bloß ſeyend verlangt jedes zu ſeyn, ſondern für ſich ſeyend, für ſich ein Ganzes und gegen alles andere ſich abſchließend. Alſo auch nicht bloß Ausdehnung verlangt es, ſondern nach allen Seiten abgeſchloſſene Ausdehnung, d. h. Körper zu ſeyn. Nur die Idee aber iſt das Ganze, auch das Erſcheinende alſo wird nur ein Ganzes ſeyn, inwiefern Bild der Idee ſelbſt, der vier Prineipe.

Dagegen iſt nun einzuwenden, daß dieß von der unbeſeelten Welt nicht zu denken. Hier fehlt allerdings, was jedes erſt zum Ganzen macht, das εἶδος, was an der Idee eigentlich die Idee iſt. In ihnen ſelbſt (den unbeſeelten Dingen) iſt es nicht, der Forſcher ſucht es für ſie, aber in ihm unerreichbarer Ferne.

Je mehr in einem Weſen das Stoffliche überwiegt, deſto weniger lebhaft ſeine Bewegung zum Ziel, deſto unerkennbarer ſein Wohin [1]. Gegen ſolche Dinge, die von der Idee nur die materielle Seite in ſich haben, verhalten wir uns wie ein Menſch, der einzelne Töne vernehmen, aber in einer Folge und Verkettung derſelben die Harmonie nicht empfinden könnte (einem ſolchen wären die Töne bloße Materie), oder der in einem Gemälde nur Farben und eine bunte Fläche ſehen könnte wegen Unvermögens zur Idee des Bildes ſich zu erheben. Eine Eigenſchaft des bloß Materiellen iſt darum, gegen alle Theilung gleichgültig zu ſeyn (was man gewöhnlich als unendliche Theilbarkeit ausſpricht), während kein Organiſches als ſolches theilbar iſt, ja überhaupt nichts, worin nur überhaupt eine Idee iſt, auch nicht z. B. eine geometriſche Figur, die nur entweder ganz oder gar nicht, alſo etwas Untheilbares iſt, wenn man unter Theilung die wirkliche Abſonderung eines Theils vom andern oder vom Ganzen verſteht.

Dieß alles ſey zugegeben, und nur erwünſcht könnte es ſeyn, noch einmal auf das Unorganiſche und Unbeſeelte zurückzukommen, zu deſſen

[1] *Τὸ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.* Aristot. Meteorol. IV, 12.

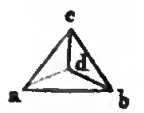
Unterſchiede vom Beſeelten wir noch dieſen fügen wollen, daß je näher dem Menſchen, deſto zufälliger und wechſelnder die Energie, mit der ein jedes ſich behauptet und die ſeine Individualität beſtimmt, während daſſelbe Metall immer mit gleicher Energie beſteht, ſo daß, im Fall hier etwas Individuelles geſucht würde, ein gemeinſchaftlicher Urſprung aller Metalle anzunehmen, und die Arten, Eiſen, Gold u. ſ. w., als Individuen zu betrachten wären. Aber allen Dingen, alſo auch den unbeſeelten, iſt das Wohin gemein[1], einem jeden in der Bewegung zur Seele das, wodurch es zum Ganzen gehört und ſelbſt ein Ganzes iſt. Alſo, wenn es auch, daß ich ſo ſage, in ſeinem Materiellen die Seele nicht erreicht, in ſeiner Bewegung iſt ſie ihm und als Ziel, es ſelbſt daher doch eine Darſtellung oder Bild der vier Principe. Nur ſo iſt es Körper. Ich halte für überflüſſig, auf das Bedeutſame dieſes an uns aus dem Lateiniſchen gekommenen Wortes zu erinnern. Das griechiſche *σῶμα*, wenn als Zuſammenziehung von *σῶσμα* (von *σώζεϑαι*) genommen, kann entweder als das Ueber- oder Zurückgebliebene erklärt werden, wo aber dann allerdings nur die materielle Seite des Körpers ausgedrückt wäre, angemeſſener aber gewiß dem ſchaffenden Genius der helleniſchen Sprache wäre zu ſagen: es bedeute das aus der Ideenwelt Errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene. Was aber keinem Zweifel unterworfen, iſt, daß das Wort mit *σόος* (*σοῦς*), *σῶς*, ganz, vollkommen, dem nichts abgeht, zuſammenhängt.

Zum Schluſſe dieſes Vortrags halte ich nicht für undienlich, was ſich uns über das Verhältniß des Materiellen und Körperlichen ergeben, in einem kurzen Satze auszuſprechen, und ſage zu dem Ende: Durch das Materielle hat das Körperliche nur einen Bezug zur Empfindung, durch das Körperliche das Materielle ein Verhältniß zum Denken oder zum Geiſte. Das Körperliche ſchreibt ſich nicht vom Materiellen als ſolchem her, ſondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die ſelbſt nur eine Verbindung der Principe iſt.

[1] *Τῶν μεταξὺ (τῆς ὕλης καὶ τῆς οὐσίας) — καὶ τοῦτον ὁτιοῦν ἐστὶν ἕνεκά του.* Arist. Meteor. IV, 12 (p. 114, 5). Dieß *ἕνεκά του* eben weil unbeſeelt. Bei ihnen die Seele, die nicht in ihnen iſt, aber im Ganzen *ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει*.

# Neunzehnte Vorleſung.

In der letzten Vorleſung haben wir den intelligibeln und den ſinnlichen Raum unterſchieden. Nimmt man indeß aus dem letzten alles ſinnlich Empfindbare hinweg, ſo entſteht der abſtracte oder mathematiſche Raum, der wieder intelligibel, aber doch bloße Hyle iſt — intelligible Hyle, wie ihn Ariſtoteles bezeichnet[1], Hyle, weil er alle Beſtimmungen aufnimmt, ohne ſelbſt das Beſtimmende zu ſeyn, intelligible, weil die Beſtimmungen Beſtimmungen des reinen Denkens ſind. In ihm ſelbſt alſo iſt nichts Principhaftes, inſofern hat alles bloß räumlich Vorgeſtellte nur materielle Bedeutung, und es haben darum die Pythagoreer und nach ihnen Platon alles, was an der Linie oder geometriſchen Figuren Ausdehnung iſt, bloß zum Stofflichen gerechnet und das Begriffliche (*τὸ εἰδητικόν*) derſelben mit Recht in die Zahlen geſetzt (denn die Folgerung, durch welche Ariſtoteles die Lehre von den *ἀριθμοῖς εἰδητικοῖς* zu beſtreiten ſucht, trifft nicht die Sache an ſich). Die Linie iſt ihnen dem Begriff nach nur die erſte Zweiheit, die Fläche die erſte Dreiheit, die Vierzahl iſt die Zahl des Körpers, denn mehr als vier Punkte ſind zu dem Körper der einfachſten Geſtalt, der dreiſeitigen Pyramide, nicht erforderlich[2].




[1] Metaph. VII, 10 (149, 9 ss): *ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή· νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα, μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.*

[2] Sext. Empir. adv. Logicos I, sect. 100: *ἐὰν γὰρ τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπαιωρήσωμαι σημεῖον, πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστι στερεοῦ σώματος σχῆμα.* Derſ. adv. Arithm. 5. Vergl. auch Philopon. ad Aristot. de An. bei Brandis Diatr. cit. p. 54.

Sie ſehen: dieſe Anführung hat einen nahen Bezug auf das in der letzten Vorleſung Behauptete. Denn wie nach dieſer Lehre die Figur des Körperlichen aus vier untereinander verbundenen Punkten entſteht, ſo, ſagten wir, entſtehe das Körperliche ſelbſt durch die Verbindung der vier Principe. Es iſt unabweislich dieß zu verfolgen, denn auch dieß gehört zu dem Abſchluß mit der Vergangenheit, der uns erſt erlaubt, in die neue, bis jetzt bloß vorausgeſehene Welt fortzugehen. Außerdem iſt zu erwarten, daß dieſe Unterſuchung auf eine principielle Ableitung der drei Dimenſionen des Körperlichen führen wird, etwas das bis jetzt in der Philoſophie vermißt wird; denn ſchon mit Begründung der Dreizahl derſelben iſt ſie bis jetzt im Rückſtand geblieben. Selbſt Ariſtoteles, dem das Principhafte in den Dimenſionen im Allgemeinen nicht verborgen geblieben, ſucht nicht aus ihrer innern Natur, ſondern gegen ſeine Gewohnheit aus ganz außerhalb der Sache liegenden Allgemeinheiten die Dreiheit abzuleiten. Denn im Anfang ſeiner Bücher vom Himmel beweist er dieſe, oder daß es außer Linie, Fläche und Körper keine Größe gebe, nur daraus, daß drei überall die Zahl der Vollendung ſey, weßhalb die Pythagoreer, auf die er ſonſt nicht leicht in dieſer Weiſe ſich beruft, ſagen: ſie ſey die Zahl des Alls, denn durch Anfang Mittel und Ende ſey alles beſchloſſen; von der Linie ſey ein Fortgang zur Fläche, von der Fläche zum Körper, aber von dem Körper ſey keine weitere Ekbaſis, denn der Uebergang geſchehe in Folge von Mangel, nicht aber könne das Vollkommene mangelhaft ſeyn. Dieſer ſo ungenügenden Ableitung [1] ſetzte ſpäter, in der Zeit, als die bisher von Ariſtoteles bezauberte Welt ſich von ihm zu befreien ſtrebte, Galiläi den geometriſchen Beweis entgegen, daß in demſelben Punkt nicht mehr als drei gegeneinander ſenkrechte Linien ſich durchſchneiden können [2].

[1] Man müßte ſich darüber wundern, daß ſchon Ariſtoteles nur das Allgemeine, nicht das Beſtimmte von den Pythagoreern genommen, das unſtreitig von ihnen an die platoniſche Schule gekommen war, wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der untergegangenen Schrift περὶ φιλοσοφίας, aus welcher im erſten Buch von der Seele hieher Bezügliches, leider flüchtiger als ein heutiger Leſer wünſchte, angeführt iſt, jenes Pythagoriſch-Platoniſche ausführlicher erwähnt war.

[2] Galilaei Systema cosmicum Dial. I.

Weiter hat ſich die ältere Philoſophie mit der Frage nicht beſchäftigt; denn auch Leibniz, der ſo viele Aufforderung dazu hatte, ſpricht, auf Galiläi ſich berufend, nur von der geometriſchen Nothwendigkeit [1], welche wohl ſagt, daß nicht **mehr** als drei Abmeſſungen ſeyn können, nicht aber daß drei nothwendig ſind.

Erſt einer ſpätern Philoſophie gab Kants Conſtruction der Materie aus zwei Grundkräften, eine Conſtruction, der man den Vorwurf machen konnte, daß ſie kein Mittel darbiete die ſpecifiſche Mannichfaltigkeit der Materie zu erklären, Veranlaſſung auf die Dimenſionen zurückzukommen. Indem ſie nämlich die Qualitäten der Stoffe und Körper beſtimmt glaubte durch deren verſchiedenes Verhältniß zu den drei Hauptformen, oder wie ſie ſich ausdrückte [2], Kategorien des dynamiſchen Proceſſes, Magnetismus, Electricität, Chemismus — eine Anſicht, die den ſpäteren Ergebniſſen der Voltaſchen Säule und der ſinnreichen Davyſchen Verſuchen eine überraſchende Beſtätigung verdankte —, indem ſie ferner, wie ſich gebührte überzeugt, daß die Anzahl und die Aufeinanderfolge dieſer Formen in der Natur keine zufällige ſeyn könne, dieſelben auf die drei Abmeſſungen des Körperlichen zurückführte, mußte in letzter Folge die Frage nach dem Grund der Dimenſionen ſelbſt an die Reihe kommen. Um ſo mehr mußte dieß geſchehen, wenn man bemerkt hatte, wie die reelle, principielle Bedeutung der Dimenſionen erſt in der organiſchen Natur ganz offen liegt. Der unorganiſche Körper hat an ſich weder rechts und links, noch oben oder unten, noch vorn und hinten, ſondern wir beſtimmen dieſe Unterſchiede bloß nach ſeinen Beziehungen zu uns [3]. Entweder nämlich nennen wir rechts, was unſerer Rechten entſpricht, oder wenn wir ſie in umgekehrter Stellung uns denken, rechts was unſerer Linken, links was unſerer Rechten, vorn was unſerm Vordern gegenüber, hinten was von dieſem abgewendet ſteht, ohne daß in den Gegenſtänden ſelbſt ein ſolcher Unterſchied wäre; denn wenden wir

[1] Theod. §. 351 extr.

[2] Allg. Deduction des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik, in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, Bd. I, Heft 1 und 2.

[3] *πρὸς ἡμᾶς ἐπαναφέροντες.* Aristot. de Coelo II, 2.

ſie um, ſo iſt was rechts links, was hinten vorn geworden [1]. Auf den tiefſten Stufen alſo ſind die drei Abmeſſungen nur gleichſam der Form, oder wie wir frühern Erklärungen zu Folge ſagen können, der Intention nach, ohne ihren eigentlichen Inhalt; ſelbſt bei den regelmäßigen Kryſtallen, wenn auch einige im Verhältniß zur Electricität oder zur ſogenannten Licht-Polariſation die ſchwache Spur eines Unterſchieds der Seiten zeigen, hängt es von uns ab, was wir rechts oder links, oben oder unten nennen wollen; und zu wirklicher Bedeutung gelangen dieſe Unterſchiede im Organiſchen eigentlich nur in beſeelten Körpern, unter denen wieder der menſchliche am wenigſten ein bloß formeller, vielmehr der ausgeſprochenſte von allen iſt, wie er die ganze Idee erſt wirklich enthält. Das Stufenmäßige der organiſchen Bildungen ſteht im genauſten Verhältniß zur Auseinanderſetzung und wirklichen Unterſcheidung der Dimenſionen. Die leiſeſte Veränderung ihrer Verhältniſſe verändert den ganzen Typus. Dieſelben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichſam als Vergangenheit geſetzt, das menſchliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufſteigende Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken vorrückt. Dieſen Leitfaden in der Hand wird es leichter ſeyn, die ſtufenartige Umwandlung einer und derſelben Urform durch die ganze Folge organiſcher Weſen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Claſſifications-Beſtreben gegenüber einen ſo beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth ſcheint.

So viel Aufforderung zu einer allgemeinen Erörterung einer principiellen Ableitung der Dimenſionen bot ſchon die Beobachtung und Erfahrung. Vorausgehen aber mußte eine Rückkehr auf die Principe und eine Ergründung derſelben, welche ſelbſt nur ſtufenweiſe zu erreichen war (denn in keiner Sache iſt das Letzte ſprungweiſe zu erreichen). Deßhalb war für dieſe Erörterung auch von nachfolgenden Verſuchen nichts

[1] Ibid. p. 38, 3—10.

zu erwarten, deren angebliche formelle Verbeſſerungen mehr von der Sache ab, als, wie ſie meinten, zuführten, und überhaupt zu der unmittelbar vorausgegangenen Philoſophie nichts hinzufügten, als Allotria, d. h. zur Sache gar nicht Gehöriges, obwohl gerade die Bedeutung und das Verhältniß der Dimenſionen eine Seite darboten, an der einer zeigen konnte, daß er die immanente Dialektik beſitze und auf wirkliche Dinge anzuwenden verſtehe, die ſich nicht wie leere Begriffe nach Belieben hin- und herwenden laſſen. Denn ſchon das Amphiboliſche dieſer Beſtimmungen, das im gemeinen Gebrauch ſich zeigt und ſchon hier ohne principielle Entſcheidung nicht abkommen läßt, würde auf eine dialektiſche Erörterung führen. Um nur einiges dieſer Art anzuführen, ſo wird, wer an dem einen Ende einer Tafel ſitzt, ſich nicht beſinnen, die Ausdehnung derſelben von ſeinem bis zum entgegengeſetzten Ende die Länge zu nennen, die Erſtreckung von ſeiner Rechten zur Linken die Breite, die Erhöhung der Tafel über den Boden die Höhe; es ſcheint alſo, daß ihm Länge nur die größere, längere Ausdehnung bedeutet, nicht was nach wiſſenſchaftlicher Beſtimmung Länge iſt, wenn, wie Ariſtoteles behauptet, das Oben Princip der Länge iſt. Für die Dicke wird ihm nur die Höhe übrig bleiben, wie denn im Lateiniſchen Höhe (altitudo) ſogar gewöhnlich für Tiefe gebraucht, und für Dicke allgemein auch Tiefe geſetzt wird. Bei einem Strom wird Länge inſofern richtig gebraucht, als die Gegend, von wo er herkommt, zu der, nach welcher er hingeht, in der That ſich wie oben zu unten verhält, Tiefe inſofern, als in weiterer Bedeutung vorn iſt, was wir von einem Gegenſtand ſehen, hinten, was uns verborgen iſt. Nehmen wir aber wieder die Tafel vor, ſo wird, im Widerſpruch mit dem Erſten, der, welcher an der langen Seite ſitzt, etwa um zu ſchreiben, was er vorhin Länge nannte und ihm jetzt rechts und links iſt, die Breite nennen; ſtatt von Länge, was ein zu allgemeiner Ausdruck ſcheint, wird er nur von Höhe ſprechen, die Tiefe wird ihm übereinſtimmend mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Abſtand ſeyn von der Seite, wo er ſich befindet, zur entgegengeſetzten. Hieraus erhellt, daß nach gemeinem Gebrauch nichts Feſtes und Sicheres in den Beſtimmungen iſt, indem ſie je nach

der Stellung des Redenden wechseln, und gleiche Verlegenheit, wo nicht größere, verurſacht die Unterſcheidung namentlich bei vierfüßigen Thieren; denn niemand wird, nach der Länge eines Pferds gefragt, anſtehen, das Maß derſelben von vorn nach hinten zu nehmen; aber nach Ariſtoteles iſt dieſe Entfernung die Dicke, und wenn man deſſen Beſtimmung für die Länge annimmt, ſo müßte man entweder zwei Längen zulaſſen, oder Höhe und Länge unterſcheiden, dann aber noch Breite und Dicke herauszubringen ſuchen, wonach dann ſtatt drei vier Abmeſſungen herauskämen.

Aber wenn wir nun zurückgehen auf das, was unabhängig von der gegenwärtigen Unterſuchung ein uns Feſtſtehendes iſt, daß der Körper ein Ganzes, in ſich Vollendetes, die vier Principe Zuſammenſchließendes ſey, ſo wird ſich zwar der Uebergang zu den Dimenſionen ohne Mühe finden, indem es ſchon die den Principen gegebene Folge und Stellung gegeneinander mit ſich bringt, daß das erſte durch ſeine Verbindung mit dem zweiten nicht bloß dieſem verbunden, ſondern auch dem dritten und durch dieſes dem vierten vermittelt iſt, was ebenſo auch umgekehrt oder in abſteigender Ordnung gelten muß, wodurch alſo drei Verbindungen entſtehen, die im Materiellen, alſo Räumlichen, nur als ebenſo viele Abmeſſungen erſcheinen können; gleichwie denn auch in der That jede Abmeſſung ſich als eine Verbindung (conjugatio oder *συζυγία*)[1] von zwei terminis erweiſt, oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, womit der ganze Körper gegeben iſt. Wenn es nun aber an die wirkliche Ableitung geht, wird ſich der Anfang nicht ohne vorausgehende dialektiſche Erörterung finden laſſen.

Denn es wird zwar jeder geneigt ſeyn zu antworten: die erſte Dimenſion ſey die Länge. Aber, wie ſchon bemerkt, iſt dieß ganz unbeſtimmt. Denn die reine Linie iſt das Maß jeder Entfernung, alſo auch jeder Abmeſſung. Der Sinn der Frage iſt, welche termini die der erſten Verbindung ſind, ob oben und unten, oder rechts und links, oder vorn und hinten. Nun kommt aber hier noch ein anderes in Betracht, daß nämlich in jeder Verbindung das eine gegen das andere als das

[1] De Anim. Inc. c. 2, p. 128, 12.

Vorzügliche, ja wie Ariſtoteles ſagt als das Beſſere [1] geachtet iſt, das Obere gegen das Untere, das Rechte gegen das Linke, das Vordere gegen das Hintere. Ariſtoteles verſchärft dieß noch, indem er nur eben dieſes, was in jeder als das Edlere gilt, als Princip beſtimmt [2], gegen welches das andere ſich dann nur als Materie, beziehungsweiſe nicht Seyendes oder Leidendes verhalten kann [3]. Nun möchte aber leicht auch zwiſchen den Verbindungen ſelbſt ein ähnliches Verhältniß ſeyn, und je die folgende dadurch entſtehen, daß in ihr die vorhergehende zur Materie, zum relativ nicht Seyenden wird. Das Kennzeichen der erſten Dimenſion wäre demnach, daß hier beide Verbundene Principe wären, wenn auch nicht gleichgeltende, ſondern das eine dem andern unterthan. Fragen wir aber, in welchen von den Verbundenen am meiſten Principhaftes ſey, ſo werden wir nicht vermeiden können zu ſagen, daß am meiſten rechts und links das Anſehen von Principen haben. Denn die Pythagoreer z. B., welche den Urgegenſatz auf ſo verſchiedene Weiſe auszudrücken verſucht haben, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl [4], haben das minder Gute dem Beſſeren nie als Unteres dem Oberen, oder als Hinteres dem Vorderen, wohl aber als Linkes dem Rechten entgegengeſetzt. Ariſtoteles tadelt ſie zwar, daß ſie allein dieſe beiden (Rechtes und Linkes) Principe genannt, die vier andern aber, die um nichts weniger principähnlich ſeyen (weiterhin meint er ſogar, ſie ſeyen noch eigentlicher als jene ſo zu nennen), daß ſie dieſe ausgelaſſen [5]. Allein er ſelbſt

[1] *τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον.* De Part. Anim. III, 3 extr.

[2] *ἕκαστον (τῶν τριῶν) οἷον ἀρχή τις ἐστίν, — τὸ μὲν ἄνω τοῦ μήκους ἀρχή, τὸ δὲ δεξιὸν τοῦ πλάτους, τὸ δὲ πρόσθεν τοῦ βάθους.* De Coelo II, 2.

[3] *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.* De Anim. III, 5.

[4] Metaph. I, p. 17.

[5] *Διὸ καὶ τῶν Πυθαγορείων ἄν τις θαυμάσειε* (weiterhin heißt es: *δίκαιον, αὐτοῖς ἐπιτιμᾶν*), *ὅτι δύο μόνας ταύτας τὰς ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐδὲν ἧττον κυρίας οὔσας* (weiterhin: *τὰς κυριωτέρας*). De Coelo II, 2 (p. 38, 11 ss. 25 ss.).

hütet ſich ſonſt, das Untere oder das Hintere Princip zu nennen, und gewiß haben dieſe beiden weniger Anſpruch ſo zu heißen, als das Linke, weil dieſes weniger als ſie materiell bedingt iſt. Und nicht auf die Autorität der Pythagoreer, auf eine weit ältere, die des Inſtinktes, der in der Bildung der Sprache gewaltet, gründet es ſich, wenn wir behaupten, daß der Gegenſatz zwiſchen links und rechts der ſchärfſte, und ſchärfer ſey, als der von oben und unten, vorn und hinten. Dieß beweist die allgemeinere Anwendung deſſelben. Denn der ſchärfſte Gegenſatz iſt doch zwiſchen dem was wir wollen und was wir nicht wollen, nicht zwiſchen dem was wir mehr und dem was wir weniger wollen; wir nennen aber unbedingt das was wir wollen das Rechte in der Redensart: das iſt mir recht, was wir nicht wollen das Unrechte und ſelbſt das Linke, wie in der Redensart: er hat es links, d. h. gegen unſern Willen, genommen. Und ganz das gleiche Verhältniß iſt ja nun zwiſchen den beiden Principen, welche allein, wie es ſchließlich von ſelbſt ſich verſteht, den erſten Gegenſatz wie die erſte Verbindung bilden können. Denn das erſte Princip verhält ſich nach unſerer Beſtimmung zu dem zweiten als Objekt der Negation durch daſſelbe, aber eben um negirt, um als das nicht ſeyende in die Potenz zurückgeſetzt zu werden, muß es ſeyn, es iſt alſo nicht an ſich das Linke, ſondern wird als ſolches erſt geſetzt, und daher an ſich nicht weniger Princip als das zweite. Daß alſo auch das Linke gegen das Rechte das Zurückgeſetzte, Geringere, weniger Edle ſey, braucht nicht geleugnet zu werden. Aber daß es im Uebrigen nicht ebenſo zum Rechten ſich verhalten könne, wie ſich das Untere zu dem Oberen, das Hintere zu dem Vorderen, würde ſchon aus der materiellen Differenz erhellen, die zwiſchen oben und unten in der Pflanze iſt (hier Wurzel, dort Blüthe), oder zwiſchen Vorderem und Hinterem im Menſchen, während z. B. das linke Auge ganz genau was das rechte iſt, bei einzelnen oft ſogar ſchärfer ſieht.

Aber eben dieſe vollkommene materielle Indifferenz, die wenigſtens im Aeußeren des Thiers zwiſchen der rechten und linken Seite wahrgenommen wird, drängt uns nun zu einem weiteren Schritt: eben dieſe Gleichheit fordert ein höheres Princip, das zwiſchen gleichen Anſprüchen

entſcheidet, und da im Gegenſtand ſelbſt nichts iſt, das einen Ausſchlag gäbe, wie aus abſoluter Macht das Rechte zum Rechten, das Linke zum Linken beſtimmte; und wir können nach dieſer Wendung wahrhaft gleichſam froh ſeyn, daß uns unabhängig von derſelben und zum voraus ein impartiales, ſich gegen beide Principe gleich verhaltendes Princip ſich als nothwendig ergeben hat, das, nachdem es in einer völligen Ausgleichung beider ſeinen Zweck erreicht, ſich in ſeiner Erhabenheit über beiden durch zwei parallele Bildungen verwirklicht, wodurch bei vollkommener materieller Gleichheit das formelle Recht eines jeden, ſein Recht als Princip, jedem erhalten und bewahrt iſt, indem, wo kein materieller Unterſchied mehr iſt, doch noch der principhafte bleibt, wenn auch als ein bloß formeller. Oder wie anders könnten wir denken jenes Wunder zu begreifen, das Wunder der durchgängigen ſymmetriſchen Bildung, zumal der höheren, nicht mehr bloß materiellen Zwecken dienenden Organe, der Bewegungs- und Sinneswerkzeuge, gleichwie des Gehirns; wobei ſelbſt Ariſtoteles uns verläßt; denn „beides (das Rechte und Linke) ſuche das ſich Gleiche“[1] (ſo lautet die Erklärung) heißt doch in Wahrheit nichts ſagen. Jedoch einzuſehen, daß es kein Rechtes und Linkes ohne ein Höheres gäbe, bedarf es dieſes Abſtruſeren nicht einmal; denn ſchon bloß räumlich, z. B. in der vorhin verzeichneten Figur (die wir als das abſtracte Schema alles Körperlichen wohl zu Grunde legen können) iſt in der Linie a b rechts und links bloß potentia oder, wenn man will, für uns vorhanden; daß es wirklich und im Gegenſtand ſelbſt ſey, muß in dieſem ein Beſtimmendes angenommen werden, gegen welches das Rechte das Rechte, das Linke das Linke iſt. Dieſes Beſtimmende muß außer a b liegen, und kann nur das Höhere in c ſeyn, und ſo ſehen wir uns denn dahin geführt, dem Ariſtoteles beizuſtimmen, wenn er ſagt: das Princip der Länge, das Oben ſey eher als das Rechte, nämlich, wie er wohlbedacht hinzuſetzt,

[1] *Τοῦ μὲν οὖν τὴν φύσιν τῶν σπλάγχνων* (wovon er gerade geſprochen hatte und zu denen auch das Gehirn gehört) *διφυῆ εἶναι, αἴτιον τὸ δύο εἶναι τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· ἑκάτερον γὰρ ζητεῖ τὸ ὅμοιον.* De Part. Anim. III, 7 (pag. 68, 21 ss.).

dem Werden[1], d. h. doch unſtreitig der Wirklichkeit nach, womit demnach nicht ausgeſchloſſen iſt, daß die Breite potentia (*δυνάμει*) vorausgehe, und auf ſolche Weiſe ſeyend, das Unten ſey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegenſatz, die erſte Zweiheit, hervortreten läßt, ſich zur wirklichen Breite macht, um ſich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir geſehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegenſatz aufzuheben.

Somit hat uns der bisher bloß dialektiſche Weg erſt auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der Entwicklung ſelbſt, deren Vorausſetzung das Unten iſt, und fragt man, wodurch dieſes Element vorausgegeben ſey, ſo ruft uns die Frage nun ſchon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität verſenkte, welche nun erſt aus dieſer aufſtrebt und ſich wieder aufbaut zum Ganzen, das erſt Bild der Idee iſt, zum Körper — zunächſt indem ſie die beiden allein eigentlich entgegengeſetzten Prineipe auseinander treten läßt. Dieſes Unten iſt alſo eins mit der ſogenannten erſten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (*πρῶτον ὑποκείμενον*), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem ſchwer Faßlichen allerdings, weil eben nur als Ausgangspunkt zu faſſen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches iſt es nur denen, die es als ein Urſprüngliches anſehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes iſt. Im Verlauf dieſer ganzen Entwicklung hat an verſchiedenen Stellen die Materie verſchiedene Bedeutungen, die ſelbſt Platon und Ariſtoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle iſt nur von der zufälligen Materie die Rede; hier iſt ſie nicht Prineip, ſondern nur Moment, Moment, das nur der erſte Anſatz zur körperlichen Erſcheinung iſt.

[1] *πρότερον ἂν εἴη τὸ ἄνω τοῦ δεξιοῦ κατὰ γένεσιν, ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ πρότερον.* De Coelo II, 2 (p. 38, 21). Im nächſt Vorhergehenden (19) unbeſtimmt: *τὸ μῆκος τοῦ πλάτους πρότερον.*

Die erſte natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgeſetzten iſt die Wiederaufrichtung zu Principen, wodurch eben die Dimenſionen entſtehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts iſt als Negation aller Erhebung, daß es ſeiner Natur nach das Liegende, was ja auch ſchon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, *ὑποκείμενον*) enthalten iſt, und daß ebenſo die horizontale Dimenſion, die Breite, nichts anderes iſt als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, ſo kann es nicht auffallen, wenn wir ſagen: jenes Untere ſey nichts anderes als die Breite ſelbſt, die Materie der Breite, die Breite alſo in ihrer Unbegrenztheit, wo ſie noch nicht wirkliche und begrenzte, d. h. Dimenſion iſt. In dieſem potentiellen Sinn alſo iſt die Breite das Erſte, allem Vorausgehende. Die erſte Bewegung aber iſt die nach oben, aber das Oben iſt dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengeſetzten Principe ſich trennen oder zweien; die Bewegung nach oben alſo iſt das Weſentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentſtehende, Accidentelle, das nur im Obern ſein Beſtimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Ariſtoteles deßwegen ſagt: das Oben ſey von der Natur des Beſtimmten, *τοῦ ὡρισμένου*, des Eidos, das Unten von der Natur der Hyle, alſo des Unbeſtimmten, Dyadiſchen [1]. Was nach der Seite geht, iſt nur um das Oben und Unten [2], alſo von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geiſtige Bedeutung, die Breite bloß paſſive, materielle. Die Bedeutung eines menſchlichen Körpers beſtimmt ſich mehr nach ſeiner Höhe als nach der Breite. Die erſte Dimenſion (die Höhe) iſt die der Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d. h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite iſt ſelbſt im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag breit, wenn das Materielle überwiegt; tiefer ſteht, was ſich in keiner Weiſe

[1] *Ἔστι δὲ — τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης* (voraus geht: *φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον εἶναι τοῦ εἴδους, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης*). De Coelo IV, 4 extr.

[2] *Τὸ γὰρ εἰς τὸ πλάγιον ἐστι τὸ περὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω.* De C. II. 2.

darüber erhebt: platt nennen wir, worin kein acumen, keine Höhe, flach, worin keine Tiefe iſt. In den Bildungen der unorganiſchen Natur herrſcht im Ganzen die Breite vor. Entſtehen ſie alle durch eine in die Höhe ſtrebende Kraft, die ſich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihr Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu ſetzen verſtattet iſt, und ſind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale ſiegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß ſind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlaſſen. In den organiſchen Naturen werden wir unten nennen, nicht was räumlich, ſondern was ſeiner Natur nach es iſt, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgeſprochen enthält. Ariſtoteles ſchon bemerkt, wie das Doppelgeſtaltige (τὸ διφυές), das bei den Gehirn- und den Sinnesorganen offenbar iſt, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel ſey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft ſich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren ſo weit voneinander abſtehen, daß ſie für zwei Lungen gelten können; die Nieren ſeyen entſchieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man ſie als eine unrechte oder unächte Leber anſehen [1]; wo ſie die Natur entbehrlich finde, ſey dennoch eine ganz kleine, gleichſam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für ſich ſey augenſcheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links [2]. Ariſtoteles kommt hier gewiſſermaßen in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen dieſen Gegenſatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewiſſen Einſchränkung bedürfen möchte, indem das unſtreitig ſpiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neueſter Zeit beobachtete Geſetz der Blattſtellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächſen für die Natur allerdings vorhanden ſind, wenn auch nicht für uns.

[1] *Δόξειεν ἂν οἷον νόθον ἦπαρ εἶναι ὁ σπλήν.* De Part. Anim. III, 7.
[2] De Part. Anim. III, 7.

**Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, ſonſt müßte ſie auch da ſeyn, wo dieſer Gegenſatz, wie in den** vorhin bezeichneten Organen, nur gleichſam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung iſt nur mit dem Eintritt der höhern Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach ſeinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derſelben, welche z. B. im Schwindel, den man ſich zuzieht durch anhaltende Bewegung um ſeine Axe in Einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung ſelbſt, ſcheinen auch im Gehirn die verſchiedenen Richtungen ſo gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieſer Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweiſe verletzt iſt [1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen ſoll entſtehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber ſich ereignen, wenn das verlängerte Mark, deſſen völlige Zerſtörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in dieſem Falle ſollen Thiere ſich rückwärts bewegen, Vögel ſogar rückwärts zu fliegen verſuchen, eine Bewegung, die nach Ariſtoteles gegen die Natur iſt [2]. Denn zu den verſchiedenen Abmeſſungen gibt Ariſtoteles der freien Bewegung folgende Verhältniſſe: von oben leitet ſie ſich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt [3]; nach dem Wovon und Woher kommt das Wohin in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir ſehen uns hier auf den dritten Unterſchied, und damit dem Gang dieſer Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele

[1] Man vergl. hiezu Valentin, Grundriß der Phyſiologie des Menſchen. Braunſchweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] *Μηδενὶ φυσικὴ ὑπάρχει κίνησις εἰς τὸ ὄπισθεν.* De Anim. Inc. c. 6.

[3] *ἐστὶν αὐτὴ (ἡ οὐσία) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.* De Part. An. I, 1 (6, 7 ss.).

geführt. Wie dieſer Unterſchied auch in den unbeſeelten Körpern dennoch der Form nach ſey, ſcheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in beſondern Bezug mit der Seele geſetzt wird, da zu den beſeelten Weſen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterſcheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige iſt. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organiſchen oder überhaupt Beſeelten gleicherweiſe erſcheint. In allem Organiſchen iſt die Seele ſelbſt, aber ſie iſt eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie iſt das Treibende, aber ebenſowohl das Ziel, die Urſache der Bewegung, wie der Zweck [1]. Allem Organiſchen einwohnend gelangt ſie doch nicht ſofort dazu, auch als Seele geſetzt zu ſeyn. Dieſes iſt erſt im Ende. Fragen wir, wann ſie am meiſten Seele ſeyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d. h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Urſprünglichen *νοητὸν* gleich geworden, zu dem ſie dann nothwendig ſelbſt als intelligent ſich verhält. Die intelligente Seele alſo iſt das Ziel. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um ſo mehr Seele ſeyn, je mehr das, dem ſie das Weſen iſt, zu dem ſie das Verhältniß des es ſeyenden hat, dem Seyenden gleich iſt. Das Seyende aber iſt die Materie aller Dinge und inſofern gleich allen Dingen. Um ſo mehr Seele alſo wird die Seele ſeyn, je mehr ſie, wie Ariſtoteles ſagt, auf gewiſſe Weiſe alle Dinge iſt [1]. Auf gewiſſe Weiſe, nämlich durch das, zu dem ſie ſich als das es ſeyende verhält. In dieſem Sinne alle Dinge iſt ſie ſchon überhaupt, indem ſie eine Welt außer ſich weiß, und dieß gehört ſchon zu der freien Bewegung, in der ſie etwas außer ſich zum Ziel hat. Dagegen am wenigſten Seele, und daher nur gleichſam Seele in potentiâ wird ſie da ſeyn, wo ſie bloß mit ſich beſchäftigt, erſt ſich ſelbſt als Seele hervorzubringen hat, indem ſie der Seele als ſolcher erſt die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei dieſe alſo wohl als Endurſache, nicht aber als wirkende ſich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

[1] *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.* De Anim. III, 8 inc.

(organiſche) Seele erſcheint, die ausſchließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beſchäftigt, ebenſowohl in den Pflanzen als in den Thieren iſt. So erſcheint demnach die Seele auf verſchiedenen Stufen als eine verſchiedene. Dieſe Unterſchiede der Seele machen die Unterſchiede der lebenden Weſen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterſte, oder alle einwohnen [1]. Die erſte Seele iſt die bloß werkzeugliche, die Ariſtoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt [2]. Welche die nächſt höhere ſey, kann zweifelhaft ſcheinen. Ariſtoteles ſagt: die empfindende, weil manche Thiere ſich nicht frei bewegen (mit ſichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die dumpfſte freilich) nicht abzuſprechen ſey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterſcheiden. Potentiâ iſt die bewegende Seele eher als die empfindende, ſchon darum weil ſie von dieſer beſtimmt wird, dieſe aber die beſtimmende iſt. Auch darum könnten wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabſetzen, weil ſie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger würden wir ſagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuſchließen iſt. Das wahre Verhältniß zeigt ſich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung beſtimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückſeite, die Sinneswerkzeuge der Vorderſeite angehören, jene alſo gegen dieſe wie in die Vergangenheit zurückgeſetzt erſcheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die ſenſitive aber die folgende und höhere iſt. Gleichwie alſo der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt iſt, ſo der Eintritt der als ſolchen geſetzten d. h. der ſenſitiven und intellectiven Seele durch den Unterſchied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung beſtimmende gehört, bilden zuſammen nur wieder das Seyende in materiellem Sinn; damit die ganze Idee erreicht ſey, muß dieſes

[1] *ὅτι ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τισὶ δὲ τίνα τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον, τοῦτο ποιεῖ διαφορὰς τῶν ζώων.* De Anim. II, 2 (p. 25, 25 ss.).

[2] *Τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή.* De An. II, 4.

Materielle (in unſerm abſtracten Schema a b c) gegen das immaterielle Seyende (d = a°) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimenſion des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn ſo die drei Abmeſſungen erſt in dem Thier zu wirklichem Inhalt gelangen, ſo erklärt ſich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Ariſtoteles nur aus ſeinen eignen περὶ φιλοσοφίας benannten Büchern, bruchſtücklicher als wir wünſchten, anführt. Denn offenbar iſt in demſelben, nicht wie neuere Deuter gewollt, vom Weltganzen, ſondern wirklich nur vom Thier die Rede. Das Thier ſelbſt laſſe Platon aus der Idee des Einen — was wir früher die ganze Idee genannt haben [1] — und der erſten Länge und aus Breite und Tiefe, die andern Körper aber entſprechender oder ähnlicher Weiſe entſtehen. Nur entſprechender Weiſe, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weiſe iſt. Das Thier ſelbſt wird gegen die andern Körper gleichſam als Urbild angeſehen; daher der Ausdruck, in welchem ſich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatoniſches Selbſtlebendes (Ur-Lebendes), αὐτόζωον, vorſpiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt ſeyn könnte. Die Art der Verbindung (τὸ μὲν — τὰ δέ) weist auf einen gemeinſchaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers ſeyn kann [2].

Zu ihrem vollkommenen Ausdruck indeß gelangt die dritte Unterſcheidung erſt im Menſchen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußloſen Thieren vorn und hinten mit der Länge zuſammenfällt, oben und vorn alſo nicht voneinander abgeſetzt, ſondern in derſelben Linie ſind [3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entſteht. Alles

[1] ſ. S. 436.

[2] Die griechiſchen Worte (de Anim. I, 2) lauten: ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως. — Weil nicht zu ſehen, was es außer der Welt anderes geben könnte, müſſen die Erfinder dieſer Auslegung die Worte τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως auf das Folgende beziehen. So ſchon Simplicius, deſſen gezwungene Erklärung bei Brandis zu ſehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] ἐπὶ τὸ αὐτό. De Anim. Inc. c. 6.

kommt aber in Ordnung, ſowie man ſich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelſäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmeſſungen im Widerſpruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z. B. was dieſer zufolge die Dicke heißen ſollte, ſo geſchieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und ſchon bei der Benennung das, was ſeyn ſoll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es ſich allerdings ſo, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge iſt, und ebenſo mit dem Uebrigen.

Auch bloß als Körper angeſehen iſt alſo der menſchliche der ausgeſprochenſte, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zuſtreben.

„Oben und unten, ſo drückt ſich Ariſtoteles aus[1], hat alles, was lebt, denn es iſt auch in den Gewächſen. Alles aber, was nicht bloß lebt, ſondern auch Thier iſt, alles dieſes hat das Vorn und das Hinten. Denn Empfindung hat alles der Art, nach dieſer aber beſtimmt ſich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung iſt und woher ſie jedem kommt, das iſt vorn, was jenem entgegengeſetzt, hinten“[1].

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d. h. das Untere, empfindlicher iſt, als das Hintere, ſcheinbar Obere. Im Vordern ſelbſt aber iſt wieder oben und unten, das Oberſte deſſelben das Haupt, Sammelplatz der edelſten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiſte und beſtimmteſte Erkenntniß verſchafft, dem Geſicht[2], die oberſte Stelle angewieſen iſt, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entſprechende Nerv, am meiſten nach vorn geht. Soll man in dieſer beſondern Stellung etwa einen Bezug auf Zeitunterſchiede annehmen? Dürfte man ſagen, das Geſicht ſey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (Seher heißt, wem die Zukunft Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunſtung und

[1] Ibid. c. 5.
[2] Metaph. I, 1.

Auflöſung der Dinge, wobei Geruch und Geſchmack ſich wieder wie Potenz und Actus verhalten können [1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zuſammenhangen, am meiſten nach hinten iſt? Wir laſſen dieß dahingeſtellt, dieſe Unterſchiede können in der Hauptſache nichts ändern. Indeß iſt der ariſtoteliſche Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptſitz der Empfindungen hat es zugleich die Beſtimmung, als menſchliches Angeſicht von Seele und Geiſt durchleuchtet zu werden [2].

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Ariſtoteles ſagt: *ἔστιν ἀτμὶς δυνάμει οἷον ὕδωρ.* Meteorol. I, 3 (p. 6, 11).

[2] „Denn auch die Sinnesempfindung iſt ja noch nicht das Höchſte, und der ariſtoteliſche Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und iſt nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, ſondern der Seele und damit des Geiſtes. Was iſt das Hinterhaupt, ſo bedeutend ſonſt, gegen das ſeelenvolle, für alle Bewegungen durchſichtige Geſicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen ſich vertheilen, wiſſen wir nicht, und werden uns auch grauſame Verſuche, an denen man ſich kaum erfreuen könnte, ſelbſt wenn ihre Ergebniſſe die glänzendſten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge iſt indeß auch hier, der Empfindung am nächſten wohl die Vorſtellung, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorſtellungen erhebt, in dieſen, wie Ariſtoteles ſagt, die reinen Bilder, Ideen der Gegenſtände ohne deren Materie, zurückläßt [1], ſo liegt darin ſchon ein Vorſpiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principen, und daß an der Grenze des organiſchen Lebens das Materielle zum Immateriellen ſich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien Betrachtung (dem Nächſten über der Vorſtellung) ſcheint nur geeignet, was ſelbſt ohne alle Empfindung iſt, wie in ihrem äußerſten Umkreis die oberſten und vorderſten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewiſſen Verſuchen zu trauen. Aber eben dieſe ſcheinen auch der Sitz des phyſiſchen Proceſſes zu ſeyn, den man ſich mit dem Denken nothwendig verbunden denken muß, ſchon darum, weil, wie Ariſtoteles ſagt, der Act des denkenden Schauens (der *θεωρία*), der bei Gott ein beſtändiger, für uns nur ein Zuſtand iſt, der uns ſtets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann [2]. Denn offenbar ſetzt dieß ein Princip voraus, das ſtets

[1] De anim. II, 12 in.: *ἡ μὲν αἰσθησις ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον.* Ebenſo III, 2 mit dem Zuſatz: *δι' ὃ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν, ἔνιοιν αἱ (αἰσθήσεις καὶ) φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

[2] *ἡμῖν μὲν ἀδύνατον (τὸ ἀεὶ οὕτως εἶναι).* Metaph. XII, 7.

Wir ſehen uns hiemit auf die erſcheinende Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden iſt. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem ſie ſich als Seele, als das es ſeyende verhält, zu denken, dieſes aber in das phyſiſch Materielle herabgeſetzt iſt, ſo wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es ſeyenden, alſo gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das (zufällig) Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu ſeyn, wird ſie nun dem Princip der Selbſtheit unterworfen, gegen dieſes in Potenz geſetzt. Sie ſehen: es iſt eine rein formelle Folge unſerer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Actus iſt, gegen das neue unverſehene Princip, den Geiſt, ſelbſt materielle Natur annimmt, und es iſt gerade hier, daß der Grundſatz des Widerſpruchs die poſitive Seite, vermöge welcher erſt er Grundſatz der Wiſſenſchaft heißen könnte, am meiſten und augenſcheinlichſten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

nach gewiſſer Zeit der Wiederherſtellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip iſt (B), das ſeiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, alſo ins Immaterielle fähig iſt, ſo wird es dieſe Fähigkeit ſeyn, die ſich im Schlaf wiederherſtellen muß — im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung [1], aber das Denken völlig erliſcht —, wie es unſtreitig eben dieſe Fähigkeit iſt, deren Mangel oder Schwäche den Blödſinn verurſacht. Die Spuren gleichſam dieſes das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Proceſſes möchten auf der oberſten Fläche des Gehirns die Linien ſeyn, welche nicht von der ſymmetriſch bildenden Hand der Natur, ſondern von einer freieren Hand gezogen zu ſeyn ſcheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menſchen, im Menſchen größer iſt nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit ſeines Geiſtes. In der That keine der verſchiedenen künſtlichen Hypotheſen, weder der Occaſionalismus, noch die vorherbeſtimmte Harmonie, ſind noch für uns, ſo wenig als der Unſinn, daß die Materie denken könne". (Dieſe Fortſetzung ſtand auf einem vom Text ausgeſchloſſenen, jedoch dem Manuſcript beigelegten Blatt. Wahrſcheinlich wollte der ſel. Verf. bei der Herausgabe ſelbſt, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Geſagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm alſo nicht; es iſt aber ſo merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglaſſen zu dürfen glaubte. D. H.)

[1] De generat. Animal. V. 1 (p. 303, 17).

daß, was gegen ein Vorausgegangenes poſitiv und als Actus ſich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell ſich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geiſt aber wird ſich uns erſt völlig aufſchließen, wenn wir bis zu dieſem vorgedrungen ſind. Zuerſt haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgeſetzten Seele auszumeſſen. Daß alſo die Seele, inwiefern ſie dieſen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die ſinnlich empfindende Seele ganz der phyſiſchen Betrachtungsweiſe anheimfalle, wird man wohl zugeben[1]. Aber Ariſtoteles ſetzt über dieſe noch die noetiſche oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger ſeyn wird zu verweilen.

Man würde ſehr irren, unter der noetiſchen Seele zu verſtehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterſcheidenden Charakter des Menſchen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Ariſtoteles wenigſtens iſt die noetiſche ſo wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als ſinnlos, ſondern in ſeiner Weiſe meiſt vernünftiger handelt als der Menſch, nicht weniger wirkſam als im Menſchen, dem man oft genug in dem Fall iſt, im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugeſtehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht laſſen wollte, könnte die Seele dieſem Theil nach nur inſofern heißen, als ſie gleich der Vernunft das Intelligible (τὸ νοητόν) begreift, nicht das ſchlechthin Intelligible (das Ueberſinnliche), das die Vernunft ſelbſt berührt, aber doch das Intelligible, das in den ſinnlichen Dingen iſt. Die Seele iſt intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes iſt, von dem ſie nicht laſſen kann, und das ſie darum, wie es verändert ſeyn möge, auch im Veränderten immer ſieht und wiederherſtellt; denn

[1] *Περὶ ψυχῆς, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶν, θεωρῆσαι, τοῦ φυσικοῦ.* Metaph. VI, 2 (p. 122, 23). Dem Philoſophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Phyſiſchen herabgeſetzt iſt, und 2) wie weit dieſes von der Materie Abhängige geht, und wo es ſeine Grenze hat.

nur ſo verwandelt ſie dieſes, das ein Materielles iſt, für ſich (für ihre Vorſtellung) in ein Geiſtiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man ſie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verſtändige nennen, nur nicht den Verſtand (wenigſtens nicht ohne einſchränkendes Beiwort); denn den Verſtand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie iſt derjenige Theil der Seele, der wohl am meiſten Entelechie zu nennen iſt, wenn man das Wort in dem genauen Sinn verſteht, den ſein Urheber damit verbindet.

Bekanntlich iſt dieſes Wort des Ariſtoteles, der zwar zuerſt die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt [1], aber ſodann eine nähere Beſtimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: in welchem Sinn die Seele Entelechie ſey. Er ſucht den Unterſchied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt ſcheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne beſtimmte Abſicht gewählt hat. Er fragt, wie die Seele Entelechie iſt, ob ſo wie Wiſſenſchaft oder wie die Wiſſenſchaft-erzeugende Thätigkeit Entelechie iſt (*ὡς ἐπιστήμη ἢ ὡς τὸ θεωρεῖν* [2]). Weil nun in Wiſſenſchaft-erzeugender Thätigkeit unſtreitig die Wiſſenſchaft actu iſt, ſo kann dort (unter *ἐπιστήμη*) nur Wiſſenſchaft in potentiâ gemeint ſeyn. Dieſe könnte aber wieder in zweierlei Sinn verſtanden werden. Denn auch der Unwiſſende aber Lernende iſt dem Vermögen nach ein Wiſſender, anders aber iſt der, welcher die Wiſſenſchaft beſitzt und ſich nicht mit ihr beſchäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

[1] De Anim. II, 1. Er ſucht den *κοινότατος λόγος* (*τῆς ψυχῆς*), den für alle Abtheilungen derſelben gültigen Begriff (p. 22, 6) und wie er erſt (23, 3) ſagt: *εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ*, ſo ſagt er ſpäter: *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή*, ebenſo am Ende des Kapitels: *τύπῳ οὖν ταύτῃ διωρίσθω περὶ ψυχῆς*, ein Ausdruck, deſſen Bedeutung wohl am beſtimmteſten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3, 5): *περὶ ὧν τύπῳ μὲν εἴπωμεν πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἑκάστου γένους ἐπιστήσαντες ἐροῦμεν.*

[2] L. c. p. 22, 21 ss.

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wiſſender [1], durch bloßes Haben, nicht durch Wirken (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Nur eine ſolche gleichſam ſchlafende [2], in Potentialität verſenkte, der Anregung bedürftige Wiſſenſchaft wird alſo in der Seele ſeyn, eine Wiſſenſchaft, die wir nur als eine vorausgehende (προτέρα τῇ γενέσει) [3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, ſondern nur als erſte Entelechie (πρώτη ἐντελέχεια) zu beſtimmen iſt. Denn ſelbſt der Sprachweiſe des Ariſtoteles [4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der „dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verſtehen. Auch ſo iſt Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beſtändigkeit herabgeſetzt iſt; denn auch das iſt nicht zu verſchmähen, was Cicero (ſchwerlich von ſich ſelbſt) hat: Ariſtoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem et perennem [5]. Auf dieſe Weiſe alſo iſt die Seele Actus, aber nicht als Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne ſich als intelligent zu wiſſen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele ſo wenig beſtehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher alſo geht das Phyſiſche der Seele, oder wie wir vielleicht bald ſagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Ariſtoteles ſelbſt hervor mit der Frage: ob die ganze Seele Phyſis und die ganze Gegenſtand der Phyſik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, alſo z. B. auch der Verſtand oder Nus, zum Phyſiſchen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wiſſenſchaft ſich beziehenden keine andere Philoſophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum

[1] Ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μὲν μανθάνων ἐπιστημῶν, καὶ ὁ ἔχων ἤδη, καὶ μὴ θεωρῶν. Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155, 7).

[2] Ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. De Anim. l. c. p. 22, 24.

[3] Ibid. p. 22, 24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. 1, 10.

folgen, das Intelligible, ſo daß von allem nur phyſikaliſche Erkenntniß wäre [1].

Der Nus alſo iſt es, welcher dem Ariſtoteles über dem Phyſiſchen ſteht. Aber welcher Nus? Denn νοῦς iſt auch in der noetiſchen Seele. Dieſer jedoch, der in der Seele (der noetiſchen) iſt, hat zu ſeinem Inhalt ein bloß paſſives Verhältniß, und iſt daher nur der leidende Verſtand (νοῦς παθητικός), und mit den Thieren gemein, alſo nur uneigentlich Verſtand zu nennen. Ueber dem Phyſiſchen ſteht nur der menſchliche, der nichts mit der Materie gemein hat [2], der ſelbſtwirkende, thätige (ποιητικός), Wiſſenſchaft erzeugende, und darum eigentliche νοῦς. [3] Ariſtoteles nennt nun wohl auch dieſen mitunter den Verſtand der Seele [4]; denn er hat allerdings dieſe zur Vorausſetzung und ſo zu ſagen zur Materie, aber Ariſtoteles ſpricht gleichſam nur ſo. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wiſſenſchaft, aber nicht wie Wiſſenſchaft-Erzeugen (θεωρεῖν) ſey, nennt er dieſen Verſtand den Wiſſenſchaft erzeugenden (theoretiſchen), und fragt ſodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung ſey. Hierauf gibt er die Antwort: dem ſcheine nicht ſo und das Wiſſenſchaft-erzeugende Vermögen vielmehr eine andere Art von Seele zu ſeyn [5]. Noch

[1] Ἀποροήσειε δ' ἂν τις, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ τὸ εἰπεῖν, ἢ περί τινος· εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία· ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν· ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη. — Später folgt dann: δῆλον οὖν, ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον, οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις. De Part. Anim. I, 1 (p. 6, 12 ss.).

[2] ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὁ μὴ ἔχων ὕλην. Metaph. XII, 9 (p. 255, 27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[5] περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδέπω φανερόν (ὅτι ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖ τῇ αἰσθήσει), ἀλλ' ἴσως ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. De Anim. II, 2 (p. 25, 19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinanderſetzt, wie es mit den verſchiedenen Seelen ebenſo ſey wie mit den verſchiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz beſtehe (wie im Viereck das Dreieck), ſetzt er hinzu: περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ ἕτερος λόγος.

beſtimmter iſt, wenn er den Anaxagoras und den Demokritos tadelt, daß ſie geſagt, der Nus ſey daſſelbe mit der Seele [1]. Noch entſchiedener Folgendes. Nach der Zeugung lebe alles Empfangene zuerſt ein Pflanzenleben: daſſelbe ſey auch von der empfindenden und der verſtändigen Seele zu ſagen, daß ſie erſt potentia da ſey eh' actu; dieß gelte von allem, was mit einer körperlichen Energie zuſammenhange; das Thier könne nicht gehen ohne Füße zu haben, das Gehen ſey alſo mit dieſen erſt dem Vermögen nach vorhanden; vom Nus aber, deſſen Energie mit keiner körperlichen Thätigkeit etwas gemein habe, ſey nichts Aehnliches zu ſagen, er ſey ganz außer dem organiſchen Zuſammenhang der andern Theile der Seele, von ihm bleibe nur übrig zu ſagen, daß er von außen, demnach als etwas der Seele Fremdes, hinzu und hineinkomme [2].

Nun folgen von ſelbſt ſich verſtehend die übrigen Prädicate, daß dieſem Nus allein eine ſeparable Exiſtenz [3], eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verſtand vergänglich iſt [4], daß er unvermiſcht [5], weil ganz für ſich und in keiner Gattung iſt, daß er leidenslos, weil ſeinem Weſen nach Actus [6], und endlich, um alles Höchſte in Einem Worte zuſammenzufaſſen, daß er allein göttlich iſt [7].

[1] De Anim. I, 2: *τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.*

[2] De gener. Anim. II, 3 (p. 208 ss.): *πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα (τὰ κνήματα) φυτοῦ βίον· ἑπομένως δὲ δηλονότι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν, ἢ ἐνεργείᾳ.* Hiedurch iſt alſo die noetiſche Seele von dem Nus aufs Beſtimmteſte unterſchieden. Für dieſen (*οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*) und für dieſen allein bleibe nur übrig, daß er von außen komme (*λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι*).

[3] *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (ὁ πάντα ποιῶν) χωριστός.* De Anim. III, 5. *Καὶ τοῦτο (τὸ ἕτερον ψυχῆς γένος) μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* II, 2 (p. 25, 20).

[4] *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός* III, 5. Der eigentliche *οὐ φθείρεται* I, 4 (p. 15, 11).

[5] III, 4.

[6] III, 5: (*χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ*) *ἀπαθὴς, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (nicht *ἐνεργείᾳ*, wie in der Sylburgſchen und auch in der Bekkerſchen Ausgabe ſteht. Die gleiche Verbeſſerung wäre auch anderwärts nöthig, z. B. Metaph. VII extr. (p. 174, 25): *Τὸ δὲ* (*τὸ ἐναντιοῦν ἐστὶν*) *ἐνεργείᾳ*).

[7] *λείπεται τὸν νοῦν θεῖον εἶναι μόνον.* De Gener. Anim. l. c.

# Zwanzigſte Vorleſung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns ſo eng als möglich an Ariſtoteles angeſchloſſen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo ſo viel zu thun übrig, wär' es Verſchwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wiſſenſchaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meiſten wird dieß einem Vortrag geſtattet ſeyn, welcher nur auf Einen beſtimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an ſeiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne beſtimmenden Einfluß iſt. So einzelnes von Ariſtoteles ganz ins Klare Geſtellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verſtandenen oder, wie uns ſchien, ganz unverſtandenen Ausſprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verſchmähender Preis wäre ja auch ſchon dem gewonnen, dem man zugeſtehen müßte, ein neues Verſtändniß des Ariſtoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beſchäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimenſionen im Organiſchen lehren kann, ſchon bei Ariſtoteles ſich findet, daß ſelbſt durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieſes Heiligthum zum Theil mehr einzubrechen als einzudringen geſucht hat, ihm nichts Weſentliches hinzugefügt worden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt ſtehen, hat uns der Name des Ariſtoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn ſeine Ausſprüche über den thätigen Verſtand gegründet ſind, wenn dieſer kein mit

den übrigen im organiſchen Zuſammenhang ſtehender, ſondern ein von außen und unverſehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele iſt, ſo reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erſcheinung, die bisher zuſammenſtimmten [1], treten aus, es bleibt — die bloße Thatſache.

So iſt es in der That bei Ariſtoteles; denn auf die Frage: wenn der Verſtand von außen, woher kommt er denn? hat Ariſtoteles keine Antwort. Dennoch beſteht er mit bewundernswerther Entſchloſſenheit auf dem Daß, darauf, daß der thätige oder wiſſenſchaftliche Verſtand ein Neues ſey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zuſammenhange. Unbeſtimmte Andeutungen gehen voraus [2], bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraſchender und überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hülfe des Ariſtoteles ſelbſt zu begreifen, was er ausgeſprochen. Uns genügt, daß er und daß Er es geſagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Ariſtoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigſten Nachfolgern des Philoſophen große Schwierigkeiten bereitet, ſo daß Alexander v. A. den eigentlichen Verſtand nur in Gott finden, der menſchlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) laſſen wollte. Einen andern Ausweg ſuchten die arabiſchen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräiſchen Ueberſetzern derſelben, die Scholaſtik den Ausdruck intelligentia acquisita verdankt, der urſprünglich offenbar nur auf die natura adventitia

[1] *ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.* De Coelo I, 3 (p. 6, 25).

[2] Hieher gehört de Anim. II, 1 extr.: *ἔνια γε (μέρη τῆς ψυχῆς) οὐθὲν κωλύει (εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος) διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.* (Er ſpricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, deſſen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4 p. 57, 15). Ebenſo als abſichtliche Unbeſtimmtheit iſt zu nehmen II, 3 (p. 27, 15): *Ἑτέροις δὲ (τῶν ζώων ὑπάρχει) καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς* (beides noch als einerlei genommen) *καὶ εἴτι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ τιμιώτερον* (nämlich der reine Nus, der Nus ſelbſt). Auch die ſchöne Stelle gehört hieher: *Τῆς ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον, ἀδύνατον ἀδυνατώτερόν ἐστι, τοῦ νοῦ.* I, 5 (p. 19, 7).

des wiſſenſchaftlichen oder eigentlichen Verſtandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene iſt dem Hebräer „das Erworbene“ [1]. Ein Hauptanliegen war dieſen Philoſophen die Lehre von der Conjunction [2], d. h. der Verbindung des Nus mit der menſchlichen Seele, und es hat u. a. Abu Bekr Ibn Alſayegi einen eigenen Tractat darüber geſchrieben [3]. Uebrigens ſcheinen die Araber von dem ariſtoteliſchen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, ſondern nur daß er nicht der Geiſt des einzelnen Menſchen, ſondern der aller zuſammen ſey.

Aber auch dieſe Auslegung iſt ganz ebenſo wie jene dem Sinn des Ariſtoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellſte iſt durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die *ἐνέργεια*, worin nach Ariſtoteles das Weſen des Nus beſteht, iſt ihm das alles Potentielle, Hyliſche und demnach Allgemeine von ſich Ausſchließende. Das Griechiſche ſeiner Zeit bot ihm hiefür kein anderes Wort als *νοῦς*. Uns gab eine in dieſer Richtung erweiterte Sprache das Wort Geiſt, und was jenem der Nus, ganz daſſelbe war uns, was wir Geiſt nannten. Denn auch uns war dieſer in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principen iſt und mit keinem derſelben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenſo wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, alſo, wenn er iſt, rein aus ſich ſelbſt iſt, und darum auch nur ſich, d. h. nichts Allgemeines in ſich hat, ſondern wo er iſt, nur für ſich und einzeln iſt, wie Gott einzeln iſt. Wenn uns der Geiſt von der einen Seite nicht bloß das Immaterielle, ſondern das Uebermaterielle iſt, von der andern Seite Ariſtoteles den Nus zuweilen von der Leidenſchaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugedeckt, verhüllt werden läßt [4], ſo iſt darin kein Widerſpruch; denn es iſt hier überall

[1] חַשֶּׂכֶל הַנִּקְנֶה iſt der hebräiſche Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens ſich verſtehenden Unterſcheidung) das יְהוָה קָנָנִי Prov. 8, 22.

[2] (alettesal) الاتصال

[3] S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan, ed. Pococke, p. 4.

[4] *ἐπιλείπεσθαι*, de Anim. III, 5 extr.

nur von der Natur des Geiſtes die Rede, nicht von ſeinem Verhalten zu irgend etwas, z. B. zum Körper. Denn, gelegenheitlich es zu ſagen, der Geiſt hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand ſagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geiſt und Leib, wohl aber wer wiſſenſchaftlich ſpricht: Geiſt und Körper. Auch hierin iſt unſere Sprache begünſtigter. Ebenſo nun iſt der Geiſt der Natur nach ewig, wie der Nus; denn wenn von dieſem Ariſtoteles ſagt, daß er nicht jetzt wirke jetzt nicht wirke[1], ſo will er nicht ſagen, daß er der immerwährend, in aller Zeit (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) wirkende, d. h. der göttliche ſey[2]; der Sinn iſt: ſein Wirken ſey ein der Natur nach zeitloſes, alſo immer ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, immer abſolut anfangendes. Daſſelbe gilt, wenn wir alles im Höchſten zuſammentreffend ſagen, daß der Geiſt nichts ſich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Ariſtoteles, daß er allein göttlich iſt, alſo allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz ſelbſt ſeyende Natur, in deren Seyn nichts iſt, das ſie nicht von ſich ſelbſt hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich iſt. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, iſt der Geiſt zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das ἀντίθεον im Sinne Homers, der ſeine herrlichſten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen ſo benennt, der von ſich ſelbſt ſagt:

> Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
> Noch die ſeligen Götter; denn weit vortrefflicher ſind wir[3];

und allerdings iſt das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle ſich ſetzen Könnende.

Offenbar iſt Ariſtoteles mit ſeiner Lehre vom thätigen Verſtand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überſchreiten ſollte. Vom Materiellen aufſteigend, langt er bei derſelben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabſteigend, ebenſo wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraſchende dieſes Zuſammentreffens

[1] οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ. III, 4.
[2] Metaph. XII, 9 extr.
[3] Odyss. IX, 275. 76.

zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philoſophie ſelbſt angekommen ſind. Denn dem Verſtehenden iſt es kein Geheimniß, daß dieſe mit Platon und Ariſtoteles abgeſchloſſen iſt, und alle weiteren Beſtrebungen, die ſich außer dieſen geltend zu machen ſuchten, nur Abſchweifungen und im Grunde bloß ebenſo viel Verſuche waren, ſich über das nicht erreichte Ziel zu zerſtreuen. Zu jenem Zuſammentreffen gehört auch der äußere Umſtand, daß Ariſtoteles gerade da, wo er ſein letztes Wort über die Seele ſagt und zum thätigen Verſtand fortgeht, von einem ungewohnten Anhauch faſt platoniſcher Begeiſterung ergriffen iſt. Die Dunkelheiten hinſichtlich ſeiner Unterſcheidung zwiſchen dem leidenden und dem thätigen Verſtand, und der parallelen zwiſchen der Wiſſenſchaft, die es bloß potentia und die es actu iſt, Dunkelheiten, die einer ſo langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflöſung einen von Ariſtoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff „Geiſt“ iſt der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot ſtand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Weſen jenes Princips zu erreichen. Urſprünglich iſt auch im weiteſten Sinn der Geiſt nicht etwas Theoretiſches, woran doch bei Nus immer zuerſt gedacht wird; urſprünglich iſt er vielmehr Wollen, und zwar das nur Wollen iſt um des Wollens willen, das nicht etwas will, ſondern nur ſich ſelbſt will (obgleich das Wollende und Gewollte daſſelbe, ſo iſt es doch zu unterſcheiden). Der Sinn der erſten Aufrichtung des Geiſtes iſt nur, daß er der Wille iſt, der ſein Wollen frei haben, ſich vorbehalten will, ſtatt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu ſetzen. Den ſemitiſchen Sprachen, welche Seele und Geiſt aufs Beſtimmteſte unterſcheiden — es iſt in dieſer Hinſicht beſonders merkwürdig, daß die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte Gott dem Menſchen die belebende Seele, aber nicht den Geiſt [1], einhauchen läßt — dieſen Sprachen alſo leitet ſich das Geiſt bedeutende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen bedeutet. In der That, der Geiſt iſt urſprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in

[1] dem Hebräer לֵב, cor.

die Freiheit verlangt. Auch im ächt lateiniſchen Sprachgebrauch hat das Wort Geiſt nur Bezug auf Wollen: vir ingentis spiritus iſt nicht ein Mann von mächtigem Verſtand, ſondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen laſſen, mit Recht fordern, dieſes urſprüngliche Wollen zum ariſtoteliſchen Verſtande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß ſich dieß leiſten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollſtändige Pſychologie.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das ſich will, als etwas Myſtiſches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menſchen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem anders gearteten von Kind auf nur um ſeinen Willen zu thun iſt; der Knabe ſoll rechts, ſo will es ſeine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Beſonderes anzöge, ſondern nur daß er ſeinen Willen habe.

Nun aber dringt ſich von ſelbſt eine für die ganze Folge wichtige Unterſcheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenſtandlos iſt, das nur ſich will (= Sucht), und des Wollens, das nun ſich hat und als Erzeugniß jenes erſten Wollens ſtehen bleibt [1] und erſt der wirkliche Geiſt iſt, der Geiſt, der ſich hat, der bewußte Geiſt, der ſein Weſen nur im Sich-Wiſſen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge deſſen er iſt, ihm ſich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geiſt, der nicht mehr will, einzeln nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weiſe will, und nur in dem bewußten, dem, der ſich hat, noch da iſt, als der unzerſtörliche, innere Grund alles freien Willens. Denn in dem bewußten Geiſt iſt nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erſte Wollen ſich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geiſt) iſt nun das Wollen, und nur um dieſes Wollens willen iſt er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entſteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken,

[1] Er kann auch der nachgekommene, gewollte Wille genannt werden, der erſte dagegen der Urwille.

das verſtehe ſich von ſelbſt und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen ſey nicht, daß die Seele, die das abſolut Begehrungswerthe, um platoniſch zu reden, in überweltlichem Ort geſchaut, von dieſem ſich entfernt habe, um ſich jenem zu entziehen, ſondern nur um ſich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei iſt jedoch überſehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das wirkliche Bewußtſeyn von etwas ganz anderem erfüllt iſt, das dazwiſchen tritt, der Welt, welche die Folge jenes erſten Wollens und ſich herſchreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtſeyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geiſt als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes ſich verhält, das zwiſchen ihm und ſeinem Wollen ſteht und ihn an ſeinem Wollen hindert, etwas alſo, durch das er hindurch, das er durchdringen muß, um zu ſeinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchdringen und ſeiner Herr werden? Eine reale Macht über daſſelbe ſteht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, iſt: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden. Alſo muß ſich der Geiſt ins Erkennen begeben, er iſt nicht, er wird Verſtand, wie im Grunde auch Ariſtoteles andeutet, wenn er ſagt: Erkenntniß ſucht den Verſtand (*γνωρίζει*), nur damit er des Entgegenſtehenden oder Dazwiſchengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegenſatz mehr ſeines Willens habe [1].

[1] Die Stelle, auf welche Obiges anſpielt, iſt de Anim. III, 4: *Ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι (τὸν νοῦν), ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστίν, ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει.* — *Κρατεῖν* iſt der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. — Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verſtehen die letzten Worte ſo, als ſey es der Verſtand, der als *παρεμφαινόμενον* das Fremde von ſich abhalte, wie einer dieſer Ausleger ſich ausdrückt, gegen das Fremde ſich verſchanze. Jeder nach ſeinem Geſchmack und nach ſeiner Einſicht! Widerſprüche nicht aber ſchon die Grammatik? Und wie ſollte der Verſtand, der repellirt gegen das Fremde und es nach der an dem Wort *ἀντιφράττειν* haftenden Bedeutung (Ariſtoteles braucht es nie anders als von Sonnen- oder Mondsfinſterniſſen, ſ. u. a. Anal. Post. II, 2) ſogar verdunkeln müßte, deſſelben Herr werden, oder es erkennend durchdringen?

Wenige Schritte noch und wir ſind bei dem Ergebniß, welches die lange, ſeit dem Alterthum andauernde Kriſis der philoſophiſchen Wiſſenſchaft beſchließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee geſetzten Welt iſt, iſt ein rein ſich ſelbſt entſpringendes, ſein ſelbſt Urſache in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Subſtanz geſagt hat; denn man kann von ihm nur ſagen, daß es Iſt, nicht daß es nothwendig Iſt; in dieſem Sinn iſt es das Urzufällige, der Urzufall ſelbſt, wobei ein großer Unterſchied zu machen zwiſchen dem Zufälligen, das es durch ein anderes iſt, und dem durch ſich ſelbſt Zufälligen, welches keine Urſache hat außer ſich ſelbſt und von dem erſt alles andere Zufällige ſich ableitet. Dieſes Wollen erhebt ſich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwiſchen dieſem und dem Seyenden eine ſolche Stellung, daß es von Gott ſich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen. Dieſe Seele, in welcher das Wollen ſich erhoben, iſt nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, ſie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieſes Wollen eben iſt das Individuelle in ihr; mit dieſer erſten zufällig wirklichen aber iſt eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen geſetzt, an welche je nach vorbeſtimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee ſetzt, ſo daß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die abſolute Subſtanz iſt, denn dieſer voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten [1], wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act iſt, durch den für ihn dieſe Welt — die Welt außer der Idee — geſetzt iſt.

Dieſes Ergebniß iſt ſubjektiver Idealismus zu nennen — ſubjektiver, weil er, wie Sie ſehen, die Welt in der Idee, die Welt

[1] Bekanntlich hatte ſich Fichte deſſelben bedient, Grundlage der Wiſſenſchaft, S. 47.

als intelligible voraussetzt, gerade wie Kants Idealismus eine Welt der Dinge an sich, freilich als nicht bloß menschlicher Erkenntniß, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht Idealismus im Sinn von Fichte, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge sich aus Fichtes Naturrecht, wie er z. B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernünftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftwesen, die ihm der Luft bedürfen, damit sie einander hören, des Lichts, damit sie einander während der Unterhaltung zugleich sehen können. Das Erste, was nach einem solchen bodenlosen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst inwohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden [1]. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den

[1] Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjektiven Idealismus nothwendige Voraussetzung herbeischaffen, die er vorher unnöthig gefunden hatte. Für Geschichtschreiber der neueren Philosophie wird es bemerkenswerth seyn, daß diese Sinnesveränderung Fichtes erst der Schrift: Philosophie und Religion folgte, aus der ihm auch der Titel „Anweisung zum seligen Leben" im Gedächtniß geblieben war (S. 3, wo es heißt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben — erst gegründet, und eine Folge von ihr"). Also erst dieser Schrift gelang es, die Starrheit seines Gewißseyns, daß es außer dem Ich keiner Voraussetzung bedürfe, zu überwinden. Ihre offenbare Wirkung auf ihn hatte sie gewiß weniger ihrer populären Haltung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgesprochen hatte, gezollt war, wie wenn S. 40 f. gesagt wurde: „Die Selbständigkeit des andern Absoluten (des Seyenden unsrer jetzigen Darstellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht. Klarer hat

objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abſtracte Begriffe zu thun ſeyn. Einem Syſtem bloß abſtracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich ſpeculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in beſter Chr. Wolffiſcher Zeit) oder franzöſiſcher Ideologie (dieſen Namen könnte man ihnen allenfalls laſſen ſtatt: Idealismus) würde es ſich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterſcheiden.

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philoſophiſche Geiſt keine Eroberung gemacht, die ſich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieſer von Kant zuerſt eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, deſſen Weſen und Seyn bloß darin beſteht, daß es ſich ſelbſt ſetzt, iſt das Ich; ſo wie es ſich ſetzt, iſt es, und ſo wie es iſt, ſetzt es ſich“[1]; und es ſcheint uns Fichtes Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie wäre groß genug, wenn ſich ſeine Miſſion auch bloß darauf beſchränkt hätte dieß auszuſprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die ſubjektive Energie ſeines Geiſtes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es iſt nicht zu verwundern, daß der deutſche Geiſt, dem dieſe Wiſſenserweiterung vorbehalten war, ſich nicht ſogleich in ſie zu finden wußte, daß ſeit Kant mehr als Ein Menſchenalter vergehen mußte, ehe ſie zu ihrer definitiven Herſtellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus ſelbſt etwas Weltveränderndes, und ſeine Wirkungen werden ſich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philoſophie hinaus erſtrecken. Für die Begründung und wiſſenſchaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

wohl auf dieſes Verhältniß von allen neueren Philoſophen keiner gedeutet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtſeyns nicht in einer Thatſache, ſondern in einer Thathandlung geſetzt will“. Am wirkſamſten aber war wohl der Beweis, daß die Ichheit nur der höchſte und allgemeinſte Ausdruck für das Princip des Sündenfalls, und die Bedeutung einer Philoſophie, die, wenn auch unbewußt, dieſes Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuſchlagen ſey. Ebendaſelbſt S. 42.

[1] Grundlage der Wiſſenſchaftslehre, S. 11.

aber ihre letzte Beſtimmung hat die neue Weltanſicht erſt erreicht, wenn ſie ihre Stelle auch im allgemeinen Bewußtſeyn eingenommen, und wir glauben daher unſere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir ſie in den möglichen Beziehungen zu dieſem betrachtet haben.

Alle Menſchen, Gelehrte wie Ungelehrte, ſprechen mit gleicher Emphaſe von der Welt. Sie unterſcheiden nicht die wahre und die erſcheinende; denn eigentlich und im gewöhnlichen Lauf des Lebens wiſſen ſie nur von dieſer. Aber das allgemeine Bewußtſeyn widerſetzt ſich dieſer Unterſcheidung nicht, im Gegentheil neigt es ſich gern zu dem Gedanken — und wie viele erheben ſich an ihm! — daß dieſe Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes ſey. Zufolge dieſer allgemeinen Unterſcheidung wird man die ſinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr die Welt, ſondern eher dieſe Welt nennen, d. h. die Welt, auf die man zeigen kann[1]; aber dieſe Unterſcheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; ſie iſt wohl nirgends ausgeſprochener als bei Platon, und es iſt ihm in der ſichtbaren Welt viel Zufälliges, das ſich von der erſten Grundlage herſchreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeſchmückt, iſt ſie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückſeliger Gott[2]. Das iſt antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Chriſtenthum die zuvor verſchloſſene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geſchichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Ariſtoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überſchreiten, und doch jenſeits ſtehen blieb? Das Chriſtenthum hat uns von dieſer Welt befreit, daß wir ſie nicht mehr anſehen als etwas uns unbedingt Entgegenſtehendes und wovon keine Erlöſung wäre, daß ſie uns nicht mehr ein Seyn, ſondern nur noch ein Zuſtand iſt. „Die Figur dieſer Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; alſo dieſe Welt iſt überhaupt nur eine Figur, eine Geſtalt), die Figur

[1] Wie bei Platon ὅδε ὁ κόσμος (Tim. p. 30 C) oder ὁ νῦν κόσμος, nur im Gegenſatz der πάλαι φύσις, ohne Gedanken an eine Zukunft.

[2] ἀγήρως — ἄπαυστος βίος — εὐδαίμων θεός. Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

dieſer Welt vergeht“ [1] — die Welt geht vorbei (wie ein Schauſpiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) ſammt ihrer Begierde [2], d. h. der Begierde, der Sucht, in der ſie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Weſen iſt Begierde, nichts anderes. Das ſind Ausſprüche des Neuen Teſtaments, und wenn ebendaſſelbe die ſichtbare Welt dieſe Welt nennt, ſo liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß ſie die mit dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte und wie dieſe vorübergehende iſt.

Auch unabhängig aber vom Chriſtenthum und wie von Natur den Menſchen eingepflanzt, iſt es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu ſagen: er verlaſſe dieſe Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erſte nicht eine bloße Form oder Geſtalt, ſondern die Welt ſelbſt, ſo wäre der aus dieſer Welt Geſchiedene von der Welt ſelbſt, d. h. von allem Seyn, ausgeſchieden. Es fehlt dieſer Weisheit nicht an Verbundenen, die nebenbei ſich als Volksfreunde ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die ſie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf dieſe vox Dei wirklich zu hören gewohnt ſind, mögen bedenken, daß ſie von dieſer Welt und einer andern Welt, von dieſem Leben und einem andern Leben nicht wohl werden reden können, ohne ſich als Idealiſten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn ſie eine Fortdauer annehmen, ſollen ſie zuerſt erklären, wer Subjekt dieſer Fortdauer iſt. Nun iſt hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und ſie Uebertreffende im Menſchen der Geiſt iſt, und daß dieſer ſeiner Natur nach unverderblich und unzerſtörlich iſt. Denn er iſt nur ſeine eigene That, und kann nur ſich ſelbſt aufheben, wie nur ſich ſelbſt ſetzen; er iſt das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, ſo es ſelbſt nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht ſtirbt,

[1] *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, 1. Cor. 7, 31. Ungenau Luther: das Weſen dieſer Welt vergeht.

[2] *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*, 1. Joh. 2, 17. Wie in demſelben Zuſammenhang in *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* und *ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* der Genitiv nicht das Objekt, ſondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, ſo auch in *αὐτοῦ*.

und das Feuer, das nicht erlöſchet". Nun iſt es vielleicht die älteſte [1], gewiß die allgemeinſte Redensart, für ſterben zu ſagen: den Geiſt aufgeben. Zuerſt ſchrieb ſich die Rede unſtreitig davon her, daß für Geiſt und Athem zumal in den alten Sprachen daſſelbe Wort iſt, und den Geiſt aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (ἐκπνέειν, exspirare, spiritum reddere). Aber z. B. in der Rede des ſterbenden Chriſtus iſt gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächſt fragt es ſich auch hier um das Subjekt, das den Geiſt aufgibt oder entläßt [2]. Unſtreitig nun iſt es die Seele, die in das Sterben ſich ergibt; denn, wie wir geſehen, iſt ſie ſelbſt materiell geworden. Mit ihr ſtirbt aber nicht der Geiſt, denn er iſt der Seele Urſache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm iſt die Seele irgendwie Urſache. Dem entlaſſenen Geiſt nun aber ſteht ein verſchiedenes Loos bevor: er wird entweder ſelig oder nicht ſelig, μακάριος oder nicht μακάριος. — Um dieß weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächſt einer etymologiſchen Unterſuchung zu, deren Zweck iſt, uns über die Bedeutung des griechiſchen Adjectivs μάκαρ oder μακάριος zu verſtändigen.

Etymologiſche Unterſuchungen ſind ein ſchwieriges und nicht ſelten ſchlüpfriges Geſchäft, und dennoch gerade von einem höheren wiſſenſchaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philoſoph des Alterthums zu finden ſeyn wird, der ſich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigſtens gelegenheitlich, beſchäftigt. Es iſt dieß nur natürlich. Denn Wörter auch von tiefſter Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch faſt gedankenlos angewendet, ſo daß oft die erforſchte Abſtammung des Worts wieder auf den urſprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechiſchen Worts μακάρ oder μακάριος zu erfahren oder ſie ſelbſt zu ergründen, zunächſt die gewöhnlichen Quellen nachſchlug, nannten dieſe unter den erſten, die eine Herleitung des Worts verſucht, den Ariſtoteles. Der habe das Wort ἀπὸ

[1] Auch das A. T. kennt ſie bereits, Thren. II, 12.

[2] ἀφιέναι τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50. παραδοῦναι, Joh. 19, 30.

τοῦ μάλα χαίρειν[1] erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philoſoph dieſe Etymologie wohl ſo wenig oder noch weniger als Cicero manche der ſeinigen wirklich zu vertheidigen gemeint ſeyn konnte. Es fand ſich außerdem, daß das μάλα ein Zuſatz iſt, von dem beide Ethiken nichts wiſſen (Ariſtoteles ſelbſt ſagt einfach: διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν) und von dem, wie ich vermuthe, auch keine Handſchrift etwas weiß. Denn ich fand ſpäter, daß dieſes μάλα ſich wahrſcheinlich nur aus dem Index der Sylburgſchen Ausgabe herſchreibt, wo es aber in Parentheſe, demnach als Zuſatz des Herausgebers, bezeichnet iſt. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Euſtathios angeführt zu werden pflegt, μάκαρ ſey der der κήρ, dem Todesloos, nicht Unterworfene, πάρα τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρὶ ſey er ſo genannt. Dafür ſcheint der beſtändige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegenſatz der ſterblichen Menſchen — wie das ſo oft wiederholte: πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων[2] — zu ſprechen, wiewohl doch auch Menſchen ſelig genannt werden, wie in dem bekannten: μακάρων ἐξ ἔσσι τοκήων[3]. Eine Hauptfrage ſchien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des μὰ in ſolchen Zuſammenſetzungen erweislich ſey. Zum Glück gibt es der ſo zuſammengeſetzten Wörter nur wenige, die Induction iſt alſo ſehr leicht. So wurde ich auf eine Unterſuchung über die mit μα zuſammengeſetzten griechiſchen Adjective geführt. Wer ſich nun dieſer Adjective im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter iſt, in dem ſich nicht ſogleich eine verneinende oder einſchränkende, mildernde Beſtimmung zu erkennen gibt. Was alſo ſpecieller Nachweiſung bedarf, wird nur ſeyn, was in jedem derſelben verneint ſey.

In μάταιος ſtellt ſich das Leere, Nichtige, von ſelbſt dar, man braucht es nicht zu ſuchen; aber wie läßt ſich im Wort ſelbſt das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeſchloſſen wird, iſt das Palpable, Greifliche. Μάταιος bedeutet das Impalpable, Subſtanzloſe, und

[1] Eth. Eudem. VI, 11.
[2] Iliad. I, 339.
[3] ib. XXIV, 377.

kommt darum deutlich genug daher, woher der epiſche Imperativ τῆ, nimm, greif zu, und das bekannte homeriſche Particip τεταγών, nämlich von τάω, von dem τάγω und, wie es ſcheint, das lateiniſche tango nur vollere Formen ſind. Mit μάταιος hängt μάτην zuſammen, ohne Erfolg, ins Leere z. B. ſprechen, und das ausdrucksvolle ματάω, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutſchen nur landſchaftliche Ausdrücke zu geben ſcheint, wie dröſeln — ſoviel ich weiß in Thüringen —, einen ſprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Subſtantiv Thätler gebildet wird für einen Menſchen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumſpielt ohne ſie tüchtig anzugreifen. Die griechiſche Sprache hat ſehr entſchiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie ἄφαρ, αἶψα, deſſen Gegentheil offenbar das beſonders homeriſche μὰψ, z. B. μὰψ ὀμόσαι (Il. XV, 40), umſonſt ſchwören, ohne daß dem Gelöbniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von dieſem kommen erſt die Adjective μαψίδιος (bei Homer nur als Adverbium) und μαψίλογοι z. B. οἰωνοί, Vögel, deren Geſchrei keine Folge hat, nichts bedeutet; es ſelbſt aber iſt offenbar zuſammengeſetzt aus μὰ und αἶψα.

Von einem andern Adjectiv μαλακός, das unſtreitig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort μαλάσσω, iſt die negative Bedeutung ebenſowenig zu verkennen, der Ausdruck aber ſcheint von einer ganz beſondern Eigenſchaft des Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen keinen Ton von ſich gibt, wie das Harte, deſſen Continuität nicht ohne Widerſtand oder ohne Krachen oder Knacken aufgehoben wird; es käme demnach von λάσκω, λακέω (wovon die Formen λακεῖν, ἔλακεν u. ſ. w. noch übrig ſind), was eben dieſen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zerkracht, wie die Knochen: λάκε δ' ὀστέα iſt häufig bei Homer.

Nach dieſen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie μαλερὸς aufzuhalten, das gewiß ſo wenig als etwa μάχιμος zu den mit μα zuſammengeſetzten und überhaupt zu den bis jetzt unklaren

gehört, ſofort zu μάκαρ, μακάριος fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorſylbe vorausgeſetzt, ſchien mir der zweite Beſtandtheil des Worts weit eher als mit κῆρ, κηρὸς, Todesloos, mit καρδία, κέαρ, κῆρ (Circumflex), und ebenſo mit κῆρος, κῆρι, zuſammenzuhangen, das gebraucht wird, um das eigenſte, innerſte, jedem liebſte Wollen zu bezeichnen, wie denn als faſt nothwendiges Beiwort immer φίλον dabeiſteht, z. B. οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ, nicht iſt mir ein ſolches liebes Herz in der Bruſt, ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ, auch bei dritten Perſonen, z. B. οἷον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἔσκε φίλον κῆρ, oder von der Here ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ. Wie es alſo bedeutet, was in jedem das eigentliche Selbſt iſt, ſo iſt es im Allgemeinen der Sitz der Leidenſchaften, unter dieſen zwar beſonders auch der Liebe (wie das häufige πέρι κῆρι φίλος, auch κηρόθι = dem deutſchen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in φθινύθεσκε φίλον κῆρ von Achilleus, oder δάπτομαι κέαρ von Prometheus bei Aeſchylos), des Zorns (wie in dem häufigen χωόμενος κῆρ), der Schadenfreude (wie in dem Ariſtophaniſchen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

Ἐγὼδ' ἐφ' ᾧγε τὸ κέαρ ἐνῳράνθην ἴδιον,
Τοῖς πέντε ταλάντοις, οἷς Κλέων ἐξήμεσεν).

Aber es iſt nicht etwa bloß zufällig, z. B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es iſt das immerwährende Wollen und Begehren ſelbſt, das an ſich verzehrende, das nie ſterbende Feuer, das in jedes Menſchen Bruſt, und das eigentlich der Geiſt, das Bewegende, Treibende iſt, das Princip ſeines Lebens, wie denn deßhalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer ἀκήριος heißt (manche wollen auch νεκρὸς hieherbeziehen)[1]. Darauf deutet auch das Herkommen des Worts, da κέαρ gewiß eher von κέρειν, κείρειν, verzehren, absumere, als von κέω, κέιω, κεάζω, ſpalten, weil Heſychios κέαρ durch ψυχὴν

[1] Bei Homer findet ſich auch θυμὸς ſtatt κέαρ. Iliad. VI, 202: ὃν θυμὸν κατέδων.

διηρημένην erklärt habe, auch eher, als von κέω, καίω, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis ſey.

Daß κείρειν auch von ſittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die γυιοκόροι μελεδῶνες des Heſiodos, ſtatt deren ich in neuern Ausgaben γυιοβόρους μελεδῶνες als vermeintliche Verbeſſerung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an κορέω (κορέννυμι), satio, gedacht, und abgeſchmackt genug die Glieder-verzehrenden Sorgen durch *usque ad satietatem* membra depascentes erklärt hatte, oder nur an κορέω, putzen, was ebenſo wenig Sinn hätte. Als natürlich erſcheint es gewiß auch, wenn zwei weſentlich ganz gleichlautende Wörter, wie ἡ κὴρ die Todesgöttin und τὸ κῆρ ſich von demſelben Urbegriff herleiten laſſen.

Erinnern wir uns, daß dem Ariſtoteles der νοῦς das ἕτερον γένος ψυχῆς iſt, eine andere, erſt nachher hinzugekommene Art von Seele. Jenes Wollen, für ſich oder ſelbſt etwas zu ſeyn, durch das die Seele aus dem Zuſtand des Seeleſeyns geſetzt wird, iſt der Seele ein Fremdes, etwas durch das Zwieſpalt in ſie kommt und das ihr Urſache der Unſeligkeit iſt. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die „geſpaltene Seele" in der Gloſſe des Heſychios fallen). Wie nun dieſe Unruhe des unabläſſigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geſchöpf getrieben wird, an ſich ſelbſt die Unſeligkeit iſt, ſo wird das zur Ruhe gebrachte κέαρ auch von ſelbſt Seligkeit ſeyn. Hiemit ſtimmt auch überein, was ſich von der Grundbedeutung dieſes deutſchen Worts erkennen läßt. Denn obwohl die Fülle des Beſitzes darin das Erſte und Vorherrſchende ſcheint, ſo macht doch nicht jeder Beſitz ſelig, ſondern nur ein ſolcher, in dem man ſich ſelbſt vergißt; ein μάκαρ, ein vir beatus, auch im römiſchen Sinn iſt nicht, wer bloß reich, ſondern wer ſo reich, daß er aller Sorge für ſich ſelbſt entledigt iſt; wie auch nicht jeder glückſelig iſt, der glücklich iſt, ſondern der in ſeinem Glück ſich ſelbſt vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann iſt es, wenn Adelung ſagt: glückſelig werde für glücklich vielleicht nur darum gebraucht, weil es um eine Sylbe länger ſey, weßhalb es denn auch im Oberdeutſchen am häufigſten vorkomme.

Ferner: im Hochdeutſchen fange das Wort an zu veralten, man begnüge ſich mit glücklich. Man kann dieſe Begnügſamkeit nicht tadeln und nur wünſchen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage iſt alſo, wie das κέαρ zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geiſt, wenn er vom Leib abgeſchieden, von der Seele entlaſſen iſt, zweierlei Wege vor ſich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er ſich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entſchieden hat. Denn entweder beharrte er im für-ſich-, alſo auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um ſich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an ſich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausſchließlichen Umgang und beſtändige Gemeinſchaft ſo mit ihr zu verwachſen, daß er, wie Sokrates bei Platon ſich ausdrückt, zuletzt des Glaubens iſt, es ſey in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betaſtet und ſieht, ißt und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er ſich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unſichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philoſophie zu Ergreifende, zu haſſen, zu ſcheuen und zu fürchten. Ein ſolcher alſo und ſo mit der Welt verwachſener wird, nun auch wirklich frei und losgeriſſen von ihr, nicht von ihr laſſen können, und beſtändig, obwohl umſonſt, in ſie zurückverlangen. In dieſem Fall alſo wird nur Unſeligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verluſt des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geiſtige Seyn nur geſchärfte Selbſtſucht das Loos des außer ſeiner Idee und gleichſam nackt[1] Gebliebenen ſeyn, daß alſo die gemeine Volksſprache und Volksmeinung ſich nicht getäuſcht hat, wenn ſie auf ſolche Weiſe Beruhigte nicht Seelen, ſondern Geiſter nennt, und an ſchattenartige Erſcheinungen derſelben glaubt, weil ſie, wie Sokrates dieß erklärt[2], ſich nicht rein abgelöst haben, ſondern noch Theil ſuchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem

[1] γυμνός, 2. Cor. 5, 3.
[2] Phaedon p. 81 C. D.

wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates ſagt, ſchon während dieſes Lebens ſoviel möglich als ein Abgeſchiedener gelebt hat; denn ihm wird es nicht ſchwer fallen, ſich dort zu behaupten, ſondern nun wirklich abgeſchieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und ledig und ganz bloß Er ſelbſt, wird er auch ſich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtſeyns ſich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in dieſem Act ſelbſt wird er zur Seele, und es iſt auf dieſe Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beſeelende mit dieſem vergangen iſt. Unſtreitig aus dieſem Grunde und mit tiefem Sinn wird im Neuen Teſtament der göttliche Geiſt, inwiefern er ſchon jetzt in uns iſt, das Unterpfand (ἀρραβών, 2 Cor. 5, 5) des künftigen Zuſtands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr ſeyn, ſondern vom Leben verſchlungen ſeyn wird. Der in ſeine Potenz zurückgegangene Geiſt wird nun nicht mehr bloß Seele, ſondern die Seele ſelbſt, αὐτὴ ἡ ψυχὴ, ſeyn, die, wie Platon ſagt, ſchon in dieſem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das iſt, was er die Vernunft nennt. Der auf ſolche Art wieder zur Seele gewordene Geiſt (ich geſtehe, daß dieſer Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher iſt, will aber bemerken, daß was immer Kunſt oder Wiſſenſchaft von beſeligenden Wirkungen in ſich ſchließt, auf dieſem zur Seele werdenden Geiſt beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geiſt iſt, aber dieſer gelangt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele iſt, aber der Geiſt fehlt, der allein alles wagende) — der alſo auf ſolche Art wieder zur Seele gewordene Geiſt wird mit Recht ein ſeliger genannt werden, μάκαρ oder μακάριος, denn in ihm iſt das κέαρ, dieſes ewig begehrende Wollen, dieſes Feuer, das nicht ſtirbt, wieder zur Ruhe gebracht[1].

[1] Der natürliche Menſch, der Menſch des gegenwärtigen Lebens iſt dem Apoſtel Paulus der ἄνθρωπος ψυχικός; die Seele iſt die Subſtanz, der Geiſt nur das Hinzugekommene und Fremde (das ϑύραϑεν ἐπεισβεβηκὸς des Ariſtoteles) für dieſes Leben; in dem nachfolgenden iſt jeder in die Nothwendigkeit geſetzt, Geiſt zu ſeyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachſenen ein Zuſtand äußerſter Beraubung und Entbehrung ſeyn muß. Auf dieſe Anſicht gründete ſich die

Es ſchien mir merkwürdig, in einer griechiſchen Inſchrift das κέαρ ausdrücklich als den unſterblichen Theil der Seele genannt zu ſehen. Die Grabſchrift ſteht im III. Band des C. Inser. im dritten Heft Nro. 6199 und ſagt: Seinem Sohn Aelianus habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

θνητὸν κηδεύσας σῶμα, worauf ſie fortfährt
— — — — — τὸ δ ἀθανατόν
Ἐς μακαρῶν (natürlich χοροὺς oder δώματα)
— — — ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀεὶ ζῶς.

Ich finde weder in dieſen Worten noch in den folgenden einen dringenden Grund, die Grabſchrift für eine chriſtliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem σῶμα χιτὼν ψυχῆς in der Inſchrift angeblich gleichlautenden Ausſpruchs des Epiktet, der an ſich über die individuelle Fortdauer der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inſchrift einen Stoiker als Urheber anweiſen, auch nicht einen ſpäteren als den genannten, über deſſen Meinung man wohl nicht zweifelhaft ſeyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: „der Tod eine Metabole — nicht in das nicht

Vorſtellung, durch welche ich zuerſt die ſogenannte Unſterblichkeitslehre der abſtracten Behandlungsweiſe zu entreißen ſuchte, die man ihr in den philoſophiſchen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen laſſen, die Vorſtellung „von drei ſucceſſiven Zuſtänden oder Potenzen des menſchlichen Geſammtlebens", deſſen erſte Stufe das gegenwärtige, einſeitig natürliche, deſſen zweite das zunächſt auf dieſes folgende, ebenſo einſeitig geiſtige Leben ſeyn ſollte, die dritte aber und höchſte (nach der letzten Weltkriſis eintretende) natürliches und geiſtiges Leben vereinigen, das natürliche ins geiſtige erhöhen, das geiſtige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15, 44), das σῶμα ψυχικὸν dieſes Lebens als σῶμα πνευματικὸν wiederbringen ſollte". Dieſe letzte Beſtimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann alſo hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorleſungen öffentlich vorgetragen, wurde dieſe Lehre „von den drei Zuſtänden" zuerſt in einem weiteren Kreiſe bekannt durch einen meiner einſichtsvollſten Zuhörer, jetzt ſelbſt o. ö. Lehrer der Philoſophie an der Univerſität München, Herrn Profeſſor Beckers, der ſie in ſeinen „Mittheilungen aus B. E. Löſchers Sammlung von Schriften über den Zuſtand nach dem Tode", S. 175, nicht ohne mein Vorwiſſen, veröffentlichte.

Seyende, ſondern in das für jetzt nicht ſeyende. Ich werde alſo ferner nicht ſeyn? Du wirſt nicht ſeyn, aber ein anderer, deſſen die Welt jetzt bedarf, *οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει*“. Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfſinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorſtellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es ſcheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächſte wäre wohl an Pindar zu denken, dem *κέαρ* oder vielmehr die zuſammengezogene Form *κῆρ*, die auch Homer allein kennt, nicht ungebräuchlich iſt.

So viel mag für jetzt und in dem gegenwärtigen Zuſammenhang genügen, zu zeigen, wie unerläßlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach dieſem fortdauern ſollen, die Ueberzeugung iſt, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, ſondern nur eine Form oder Geſtalt derſelben ſey.

Cicero in den Tusculaniſchen Unterſuchungen erwähnt eines Geſprächs in drei Büchern, in welchen Dikäarchos einen phtiotiſchen Greis mit Namen Pherekrates, der ſein Geſchlecht von Deukalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweiſen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name ſey[1]. Wer heutzutag ein Geſpräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer ſolchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgeſtandener und ſchon in der Jugend greiſenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat[2]. Dikäarch gilt ſonſt für einen Peripatetiker; es

[1] Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

[2] Wir ſind weit entfernt, dieſen zuzumuthen, daß ſie den in dieſen Vorträgen geführten Beweis verſtehen, daß das Materielle als organiſch gar nicht zu denken iſt ohne ein es ſeyendes, das natürlich nicht wieder materiell ſeyn kann. Verkennen wollen wir ebenſowenig, daß unter den Materieſeligen auch ernſtliche Forſcher ſeyn können, die fürchten, daß ſie in materiellen Entdeckungen, die wir ſelbſt nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert ſeyn könnten durch Annahme eines immateriellen Princips, wiewohl demjenigen, der die erſte Thiergeſchichte geſchrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den erſten Grund einer Wiſſenſchaft des organiſchen Lebens gelegt, die hohe Lehre von der Seele im Weg geweſen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von reiner Naturforſchung alles Hyperphyſiſche fern

würde keine Schwierigkeit machen, daß ein ſolcher ſo ſchlecht von der Seele geſprochen, wenn es mit Ariſtoteles ſelbſt ſich ſo verhielte, wie einige Geſchichtſchreiber der Philoſophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieſer ganzen letzten Unterſuchung mit Ariſtoteles verkehrt und gleichſam gelebt, um ſofort denen aufs Wort zu glauben, welche verſichern, daß in ſeiner Lehre von einer perſönlichen Fortdauer nicht die Rede ſey und nicht einmal ſeyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir ſelbſt tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Ariſtoteles fiel, wollen wir verſuchen, ob es nicht möglich iſt, gerade von dieſer Seite der Bedeutung des Nus bei Ariſtoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich geweſen.

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus ausſpricht. Man kann ſagen, dieſe Ausdrücke beziehen ſich auf die Unverderblichkeit ſeiner Natur und ſchließen eine Ewigkeit a parte post ſo wenig ein als früher erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Ariſtoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: abſonderlich, *χωριστὸς*, und ſoweit iſt ſeiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgeſondert, für ſich ſeyn kann (*τὸ ἐνδεχόμενον χωρίζεσθαι*)[1], dagegen ſpricht er auch vom wirklich abgeſchiedenen (*χωρισθείς*), und da, ſagt er, ſey der Geiſt nur was Er iſt, wie wir uns ausgedrückt, rein Er ſelbſt[2]. Hiegegen könnte man ſagen, der Geiſt ſey für ſich und

zu halten ſey, nur darin irren ſie, daß ſie meinen, die Seele müſſe durchaus als hyperphyſiſches Princip angeſehen werden. Dem Ariſtoteles wenigſtens gehört die Seele, ſoweit ſie nicht unabhängig von der Materie iſt, in das Gebiet der reinen Naturforſchung (ſ. oben S. 451) und iſt ihm etwas rein Phyſiſches.

[1] ſ. oben S. 456.

[2] *χωρισθεὶς δέ ἐστι μόνον ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* De Anim. III, 5; über *ὅπερ ἐστί* vergl. man die letzten Worte von Metaph. VII: *ὅσα μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τι*, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): „excludit pronomen *ὅπερ* quaecunque rei accidunt“.

von allem abgeſchieden auch in der eigentlichen θεωρία, in der unmittelbaren Anſchauung deſſen, worin kein Irrthum, alſo vorzüglich in der Beſchäftigung mit den Principien der Philoſophie: das habe wie Platon ebenſowohl auch Ariſtoteles gedacht. Wir können dem nicht widerſprechen, und müſſen zugeben, daß er auch wohl bloß dieſe Abſonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unſterblich, ἀθάνατος, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in ſeiner Art ſcheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Auffallendes, wenn nach dem Tode, da wo er am meiſten Er ſelbſt ſeyn würde, der Geiſt aufhören ſollte zu ſeyn [1]. Aber mit dem allem iſt zumal gegen neueſter Philoſophie Kundige nicht aufzukommen. Dieſe ſind ganz ſicher; denn es begegnet ihnen insgeſammt, in dem Nus nicht einmal den Verſtand, ſondern die Vernunft zu ſehen, und dann ergibt ſich das Uebrige von ſelbſt; denn die Vernunft (nach ariſtoteliſcher Anſicht das allein Unſterbliche und Ewige) iſt nicht das Perſönliche, ſondern gerade das abſolut Unperſönliche im Menſchen. Da habe ich denn geforſcht, ob dem alſo ſey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Ariſtoteles der Nus das im Tode ſich Auflöſende iſt, ſondern daß er mit ſolcher Deutlichkeit das Gegentheil davon ſagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meiſten in der Stelle der Nikomachiſchen Ethik, wo er ſich ſo ausdrückt: „Wenn denn der Nus gegen den Menſchen gehalten göttlich iſt, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich ſeyn, gegen das menſchliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menſchliches zu denken als Menſchen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr ſo weit möglich verunſterblichen (ἀπαθανατίζειν) ſoll man ſich und all ſein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beſte iſt; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, iſt er an Macht und Würde über alles, und ſcheinen möchte es doch, daß ein jeder eben dieſes

[1] Z. B. de Anim. II, 2 (p. 24. 25) ſcheint der Zuſatz ἐν θνητοῖς, ebenſo c. 3 (p. 28, 8) das τῶν φθαρτῶν überflüſſig, wenn nicht im Hintergrund liegt, daß im nicht ſterblichen oder nicht mehr ſterblichen Weſen der Nus ganz für ſich ſeyn könne.

iſt[1] (alſo daß, was in einem jeden Er ſelbſt iſt, eben dieſes, der Geiſt, iſt); und — ſo fährt Ariſtoteles fort — ungeſchickt wäre es doch, wenn einer nicht ſein eigenes Leben[2], ſondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beſte und Angenehmſte iſt, und ſo wird es dem Menſchen das Leben nach dem Geiſt ſeyn, wenn anders am meiſten dieſer Theil jeglicher Menſch iſt"[3]. Es gehört hieher noch eine andere Stelle, wo Ariſtoteles ſagt: „Seiner ſelbſt mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr iſt oder nicht, weil dieſer (der Nus) Jeglicher iſt"[4].

Hier ſteht es alſo wörtlich, daß dem Ariſtoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unperſönlichſte zu ſeyn, vielmehr das Perſönlichſte von allem, das eigentliche Selbſt des Menſchen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft eines jeden Ich iſt, und nebenbei erhellt aus dieſen Worten, daß wir nicht gegen den Sinn des Ariſtoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbſtheit geſetzt haben. Und ſo wird uns denn die Verſicherung eines neueren Geſchichtſchreibers der Philoſophie, daß bei Ariſtoteles von perſönlicher Fortdauer nicht die Rede ſeyn könne (denn daß davon nicht die Rede ſey, ließe ſich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erſcheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphyſik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zuſammengeſetzten (dem *συνθετόν*) nach der Auflöſung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewiſſen Dingen ſtehe nichts entgegen dieß anzunehmen. Man begegnet dieſer unbeſtimmten Redensart „bei einigen" auch ſonſt, wo Ariſtoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beiſpielsweiſe, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein ſolches ſey; wo er denn gleich hinzuſetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

[1] *Δόξειε δ' ἂν καὶ ἕκαστον εἶναι τοῦτο* (*τὸ πάντων ὑπάρχον, τὸν νοῦν*). XI, 8 (p. 185, 9).

[2] *τὸν αὑτοῦ βίον*, ibid. 11.

[3] *εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος* (nicht *ὁ ἄνθρωπος*), ib. (14. 15).

[4] *ὡς τοῦτον ἕκαστον ὄντος*, Eth. Nicom. IX, 8 (p. 165, 14 ss.).

ganze, ſey vielleicht unmöglich [1]. Das wäre nun eine ſchlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunperſönlichſte, die Vernunft wäre. Aber allerdings nur gehindert iſt er durch nichts, eine Fortdauer des Edelſten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, ſich damit beſonders zu beſchäftigen und in die Weiſe dieſer Fortdauer tiefer einzudringen, hat er nicht, und ſein Beruf iſt für die gegenwärtige Welt; ihm, deſſen Geiſt ſich dieſe Welt nach innen und nach außen ſo zu erweitern wußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch geſetzt, zuerſt daran, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; ſodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenſo das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen iſt, wie wir das an einer Geſtalt von ewiger Bedeutung ſehen, die uns das griechiſche Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus ſelbſt und gegen den Menſchen ein Göttliches iſt, ein Göttliches, das ihm Urſache des Verſtandes wird, ihm etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Ariſtoteles der menſchliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgeſehenes, ſondern ein von Außen Hinzugekommenes iſt. Aber dem Göttlichen gegenüber iſt Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus ſelbſt untödtlicher [2], der darum dem Gott zu widerſtehen vermag.

„Herabſchleudre er auf mich den zweiſchneidigen, geſchlängelten Blitz; den Luftkreis erſchüttre Donner und ſtoßweis ſtürmende Windsbraut; die Erde wühle der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchkreuze die himmliſchen Bahnen, mich ſelbſt entrücke von ihm verhängter, unwiderſtehlicher Wirbel zum ſchwarzen Tartaros,

[1] *Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑποµένει σκεπτέον· ἐπ᾽ ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, µὴ πᾶσα, ἀλλ᾽ ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.* Metaph. XII, 3 (p. 242, 19). Vergl. hiezu die Stelle aus de Anim. (S. 457), welche dieſer ganz ähnlich iſt.

[2] *ὅτῳ θανεῖν µέν ἐστιν οὐ πεπρωµένον.* Aeschyl. Prometh. ed Schoemann 735. *ᾧ θανεῖν οὐ µόρσιµον*, 913.

tödten wird er mich doch nimmermehr"[1]. So ſpricht der Zeusfeindliche bei Aeſchylos. Zeus „geflügelter Hund" kehrt immer wieder zu der Leber, die nicht ſtirbt[2], und weidet je den dritten Tag[3] die immer wieder wachſende aufs Neue ab.

Prometheus iſt kein Gedanke, den ein Menſch erfunden, er iſt einer der Urgedanken, die ſich ſelbſt ins Daſeyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn ſie, wie Prometheus in Aeſchylos, in einem tiefſinnigen Geiſt die Stätte dazu finden. Prometheus iſt der Gedanke, in dem das Menſchengeſchlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus ſeinem Innern hervorgebracht, auf ſich ſelbſt zurückkehrend, ſeiner ſelbſt und des eigenen Schickſals bewußt wurde (das Unſelige des Götterglaubens gefühlt hat)[4].

Prometheus iſt jenes Princip der Menſchheit, das wir den Geiſt genannt haben; den zuvor Geiſtesſchwachen gab er Verſtand und Bewußtſeyn in die Seele[5]. „Sie ſahen vordem, allein ſie ſahen umſonſt", d. h. ſie wußten nicht, daß ſie ſahen, „ſie hörten, aber ſie vernahmen nicht"[6]. Er büßt für die ganze Menſchheit, und iſt in ſeinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menſchen-Ichs, das, aus der ſtillen Gemeinſchaft mit Gott ſich ſetzend, daſſelbe Schickſal, erduldet, mit Klammern eiſerner Nothwendigkeit an den ſtarren Felſen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeſchmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigſtens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daſeyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entſtanden iſt. Auch

[1] *πάντως ἐμέ γ' οὐ θανατώσει*, 1033.

[2] Ausdruck des Heſiodos Theog. 525.

[3] Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelösten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10, v. 24.

[4] Was uns (Idealiſten) die Natur, iſt dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entſtanden, wie uns die Natur.

[5] *Ἀκούσαθ', ὡς σφᾶς, νηπίους ὄντας τὸ πρίν*
*Ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους*. Prom. 435. 436.

[6] *Οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην*,
*Κλύοντες οὐκ ἤκουον* . . . 439. 440.

im Prometheus des Aeſchylos iſt dieſes Unwiederbringliche ausgedrückt. Er ſelbſt verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtauſende lange Zeit durchkämpfen [1], die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verſtoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit ſeyn werden (denn darauf müſſen wir ſchließen, wenn die bekannten Verſe des Cicero eine Ueberſetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeſchylos ſind), und ein neues Geſchlecht Gott und Menſch vermittelnder, weil von Zeus mit ſterblichen Müttern erzeugter Götterſöhne entſtanden ſeyn wird [2], deren größter, Herakles, erſt auch dem Prometheus zum Befreier beſtimmt iſt.

Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit ſolcher Beſtimmtheit zu ſprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtſeyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Perſönlichkeit, nichts Ewiges im Menſchen, ſondern nur zufällige, in ihm ſelbſt zuſammenhangloſe Handlungen geben würde. Dieſe Lehre Kants war ſelbſt eine That ſeines Geiſtes, durch die er ebenſowohl die Schärfe ſeines Erkennens, als den moraliſchen Muth einer durch nichts zu erſchreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug iſt, wie er durch dieſe Lehre und die damit zuſammenhangende von dem radicalen Böſen der menſchlichen Natur ſich ſofort die Menge entfremdete, deren Zuſtimmung eine Zeit lang ſeinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthſelhafteſte und Bedenklichſte der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeſchritten, entſteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, alſo urſprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menſchengeſchlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausſchauenden

[1] — — τὸν μυριετῆ
Χρόνον ἀθελεύσω. 94. 95.

[2] Hierauf hat vorzüglich Schömann aufmerkſam gemacht. Man ſ. deſſen, Aeſchylos gefeſſelter Prometheus, griechiſch und deutſch, S. 58.

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus ſelbſt hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menſchengeſchlechts ein neues zu ſetzen. Es war alſo doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht ſchlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmiſchen Mächte hat er ſelbſt nur durch die Macht des Geiſtes geſiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich ſich eingerichtet [1]. Und dennoch ſtraft er ſo gewaltig, und iſt ſein Zorn ſo groß. (Zeus iſt zuerſt der *νοῦς*, der *νοῦς βασιλικὸς* des Platon, Prometheus aber iſt es, der die deſſelben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menſchheit dazu erhebt; das himmliſche, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) iſt der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforſchern hat ſich beſonders der treffliche Schömann bemüht, die Schuld des Prometheus ins Licht zu ſetzen, um den Vorwurf tyranniſcher Grauſamkeit von Zeus abzuwehren [1]. Weit entfernt, ſagt er, daß Prometheus das Menſchengeſchlecht wahrhaft veredelt hätte, hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt, und die Menſchen klug gemacht, bevor ſie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfniſſe gegeben, ehe ſie höhere ahndeten; er habe ſo, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die ſinnliche Welt eingeſchränkt und der höhern Beſtimmung vergeſſen laſſen. Mit einigen Unterſcheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren Erfolg die Rede iſt, das Geſagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forſcher angeführt, iſt nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menſchen iſt blind und muß in Verſtand umgewandelt werden. Das Erſte iſt, daß der Geiſt die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blöden Geſchlecht, wie jener es gefunden, Zeus verborgen hat (kein Thiergeſchlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entſtandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künſten, lehrt ſie den Gebrauch heilſamer Kräuter und

[1] *τὸν ξυγκαταστήσαντα τὴν τυραννίδα.* v. 306.

alle Mittel, ſich vor der Unbill der Witterung zu ſchützen; er lehrt ſie, die Thiere ſich dienſtbar zu machen, erklärt ihnen der Geſtirne Lauf und die ſtolze Kunſt der Zahlen, die Zuſammenſetzung der Buchſtaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. — Alſo allerdings, das erſte Nothwendige iſt Weltverſtand, *διάνοια*, aber die That, welche dem Menſchen das Verhältniß zu der Welt gibt, ſie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, ſondern ſie zu verſtehen, dieſelbe That wird ihm auch Urſache aller höhern, ja des höchſten Verhältniſſes. Allerdings zur vollen Menſchlichkeit genügen ſie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menſchen zuerſt verleiht, dazu gehört Größeres und Göttlicheres [2], aber auch dieſes ſollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir Kunſt in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort ſich erfüllen:

Von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wiſſenſchaft [3].

Erkennen müſſen wir alſo, daß Prometheus in ſeinem Recht iſt; wie er iſt, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine ſittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieſes hinweg, ſo nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundſätzen des Ariſtoteles zugleich alle tragiſche Würde; denn nicht das iſt ein wahrhaft tragiſches Unglück, das willkührlich verübter Unthat, ſondern das einer Handlung folgt, zu der eine ſittliche Nothwendigkeit ſelbſt getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus iſt alſo in ſeinem Recht, und doch wird er von Zeus für ſeine That durch unſägliche Qualen, auf unabſehliche Zeit verhängt, heimgeſucht. Aber auch Zeus iſt in ſeinem Recht, denn nur um ſolchen Preis erkauft ſich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es iſt nicht anders: es iſt ein Widerſpruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck ſuchen müſſen.

Er iſt im Vorhergehenden ſchon angedeutet dieſer Ausdruck. Das

[1] In dieſer Beziehung Plutarch richtig: *Ὁ Προμηθεύς, τοντέστιν ὁ λογισμός*, de Font. p. 98 C. — *Σὲ τὸν σοφιστήν*, redet ihn Hermes bei Aeſchylos an, v. 924.

[2] Schoemann, Vindiciae Jovis Aeschylei, p. 11.

[3] *Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως*, v. 498. Er ſagt es ſelbſt.

Loos der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches, und alles was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des Einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig Geschehende; denn nicht wie einer unserer Dichter gesagt, „was sich nie und nimmer hat begeben", sondern was sich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie". Diesem ewig Tragischen hat der große Geist des Aeschylos sich zuerst zugewendet und so das Tragische in seiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzustellen ohne unbeugsamen Trotz und erklärte Feindschaft gegen den Gott [1]; ebensowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugießen sich gescheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl seines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeschylos, galt noch, was spätere Zeiten verlernt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang [2]; selbst aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Mensch, der nichts fürchtet, nimmer gerecht seyn wird [3], und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging [4]. Die Folgen für Prometheus sind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenübersteht, Zeus Grausamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, sich herschreibend von dem Uranspruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt ist, vermöge dessen dieses Seyn in ihm selbst vor allem, also auch über allem Verstand, das blinde, nicht Gutes nicht Böses kennende, gegen den nach ihm kommenden Verstand nur Stärke und

[1] *Διὸς ἐχθρός*, v. 120.

[2] Wer Zeus des Obsiegers Macht lobpreisend erkennt —
*Τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν.* Agam. 183.

[3] *Καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν·*
*Τίς γάρ, δεδοικὼς μηδέν, ἔνδικος βροτῶν;*
Eumenid. 695. 696.

[4] *Εἰης φορητὸς οὐκ ἂν, εἰ πράσσοις καλῶς.* Prom. 959.

Gewalt (Kratos und Bia) iſt; denn nach nicht weniger alter, wenn auch von Aeſchylos nicht erwähnter, Sage hat, bereits im Beſitz der Götterherrſchaft, Zeus erſt die Metis in ſich gezogen, daß ſie ihm ſage, was gut und was nicht gut ſey [1].

Doch — wie ſich Aeſchylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verſtehen, es hat auf unſere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen iſt uns während dieſer, wie es manchen vielleicht geſchienen, abſchweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufſtellung folgen zu müſſen ſcheint, die Frage nämlich, wie ſich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgeſetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Menſch ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee geſetzt. Denn hier ſcheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er ſie ſchlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte ſagen, daß er ſie ſchlechthin nicht gewollt. Denn wie ſollte Er Perſönlichem gegenüber ſich ſelbſt als unperſönlich erzeigen und erweiſen? Und wie könnte Perſönliches ihm gegenüberſtehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die ſich anwenden läßt, was das Evangelium vom Himmel geſagt, daß in ihm mehr Freude ſey über Einen Wiedergebornen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite ſagen, daß Gott jene Handlung ſchlechthin gewollt habe? Wenigſtens alſo müßte, da keines von beiden unbedingt zu ſagen, eine Unterſcheidung verſucht werden: um ihrer ſelbſt willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber finaliter oder um des Zwecks willen könne er ebenſowenig ſie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, iſt, daß wir an den Kreis erinnern, worein wir die Wiſſenſchaft, in deren Schranken wir laufen,

[1] *Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,*
*Πλείστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,*
*Ὡς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.*
Verſe der Theogonie nach Gruppes Anordnung.

gleich anfangs eingeſchloſſen haben. Die Frage iſt: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzuſehen. Dieß zu ſagen, müßte uns Gott Standpunkt, d. h. Princip, geworden ſeyn; aber in dieſer Wiſſenſchaft iſt er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, ſondern vom entgegengeſetzten Ende ausgehend, durch reine Vernunftentwicklung ſind wir auf die in Frage ſtehende Annahme gelangt, und nicht verlaſſen dürfen wir dieſe Linie, ſondern müſſen erwarten, wohin das Fortgehen in derſelben, und ob vielleicht zu der Wiſſenſchaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erſt berechtigt ſind und auf Antwort rechnen dürfen.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht iſt, ſo ſcheint es um ſo mehr jetzt Zeit zu ſeyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieſer Wiſſenſchaft geſtellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip ſind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgeſetzt, entſcheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe iſt, wie Sie ſich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für ſich, in ſeiner Abgeſchiedenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wiſſenſchaft haben will. Um zur Wiſſenſchaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Iſt im reinen, aller Wiſſenſchaft vorangehenden Denken geſucht; es erzeugten ſich uns nämlich zuvörderſt die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von dieſen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abſtracten Allheit von Möglichkeiten, die nur ſind, wenn eines iſt das ſie Iſt, gingen wir unmittelbar zu dieſem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee iſt, zur Idee ſelbſt werden kann. Dieſes nun, was das Seyende Iſt, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein *χωριστὸν* zu ſeyn, ſondern vom Seyenden feſtgehalten und nur durch die Abſtraction zu erkennen. Um das Princip frei und für ſich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wiſſenſchaft übergegangen)[1]. Die Folge hievon

[1] S. 386.

war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Urſachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entſtand. Auf dieſe Weiſe war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeſchieden, und nicht mehr bloß durch die Abſtraction, ſondern von ſelbſt als ein vom Seyenden verſchiedenes erkennbar, um ſo mehr, als ſich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a°) zwiſchen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwiſchen dem was das Seyende Iſt (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als ſelbſt — nur nicht für ſich ſeyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in Seinem (abſoluten) Actus ausſonderte. Dieſe Ausſonderung aber wurde ſofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geſchah eine förmliche Separation des Princips, ſowie ſich auch nun die bis dahin durch keine Kriſis unterbrochene reine Vernunftwiſſenſchaft änderte. Auch jenes Mittlere (a°) nämlich ſollte als Nichtprincip geſetzt werden, aber es ſetzt ſich dagegen (ex hypothesi), wird ſelbſt Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A°) gegeben iſt, letzteres verdrängt, zugleich aber ſeparirt wird. Nicht auszuſchließen endlich iſt die, wenn auch noch ſo ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, ſich ſelbſt wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, ſich alſo A° unterzuordnen und dieſes als Princip wieder einzuſetzen, womit, wie Sie ſehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft iſt, das Princip frei vom Seyenden und über Alles ſiegreich, kurz als Princip zu haben. Zwiſchen dieſem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müſſen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die ſelbſtzugezogene Mühſal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demſelben finde und welchen.

# Einundzwanzigſte Vorleſung.

Johannes Kepler rühmt von der Copernicaniſchen Lehre, daß ſie die Welt von der insana et ineffabilis celeritas der Ptolemäiſchen Bewegung befreie [1]. Kant vergleicht den Idealismus mit dem Gedanken des Copernicus. Dieſer habe, da die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut von Statten ging, wenn man annahm, das Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, den Verſuch gemacht, ob es nicht beſſer gelinge, wenn man den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. Der Idealismus ſey eine gleiche Umkehrung des Standpunkts, von der man ſich ähnlichen Erfolg verſprechen dürfe [2]. Wirklich ſcheint der Idealismus — nicht jeder freilich; denn auch Berkeleys Meinung iſt ſo genannt worden, ſelbſt nicht der kantiſche, der es [illegible] Ausführung gebracht, noch weniger freilich, was man in neuerer Zeit durch dieſe Benennung zu empfehlen geſucht, aber — der Idealismus in dem Sinn, den ich durch die letzten Vorträge hinlänglich erklärt annehmen kann: dieſer alſo ſcheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenloſe, das bis jetzt noch in den Naturwiſſenſchaften ſich findet, hinwegzuſchaffen, und die ausſchweifenden Gedanken, in denen ganz beſonders die Menge ſich gefällt, in die dem Philoſophen erwünſchte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, deſto weiter iſt jedes vom Denken, und darum der Gedankenloſigkeit willkommen, dem Philoſophen aber zuwider [3].

[1] Epitome Astronomiae Copernicanae P. 1. Epist. Dedic. p. IV.

[2] Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. XVI.

[3] Si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt, sapientia rerum terminos novit. Senec. Epist. XLIV.

So iſt, um gleich ins Einzelne zu gehen, der Menſch, der zuerſt die Ideenwelt durchbrach, materielle und intelligible Welt ſchied, kein andrer, als der noch in jedem von uns iſt, nicht einer von denen, welche die ſo weit von uns entfernten Sterne bewohnen ſollen. Der Menſch ſteht nicht dem Theil (dem einzelnen Weltkörper) ſondern dem Ganzen gegenüber, als deſſen λόγος, als das es eigentlich ſeyende, er ſich verhält. Er iſt das univerſelle Weſen, eine Eigenſchaft, die durch ſeine gegenwärtige Localiſirung oder Beſchränkung auf Einen Weltkörper ſo wenig aufgehoben wird, als ſeine Verbreitung über alle, die noch von ſo vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Weſen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menſchen iſt im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und ſeine bleibende Stätte finden ſoll. Kants berühmte Zuſammenſtellung des geſtirnten Himmels über uns und des moraliſchen Geſetzes in uns und der Wirkung, die ſie zuſammen auf unſer Gefühl ausüben, wurde zu ihrer Zeit nicht wenig bewundert, vielleicht nicht am wenigſten wegen des falſch Erhabenen, das darin aus ſeiner Theorie des Himmels nachklingt. So fern gerückte Gegenſtände, die in ihrer Geſammtheit ſich weder dem Calcul unterwerfen, noch von ſich etwas anderes vernehmen laſſen, als eben nur daß ſie da ſind, ſcheinen allerdings faſt [illegible] zum Gefühl ein Verhältniß haben zu können; aber die erſte Empfindung des jener Welt ſo fremd und ſo fern ſich fühlenden, aber dabei, wenn auch noch ſo dunkel, noch immer ſeiner urſprünglichen Beſtimmung bewußten Menſchen möchte doch die der verlornen centralen Stellung ſeyn, welcher erſt das erhebende Gefühl folgt, daß dieſes gegenwärtige Verhältniß nur ein Zuſtand iſt, und eine neue Umkehrung bevorſteht, eine Ordnung der Dinge, in der Gerechtigkeit, d. h. das rechte und wahre Verhältniß, bleibend ſeyn und wohnen wird, wie eines der Bücher ſich ausdrückt, für deren Ideen ſich heutzutag viele zu geſcheidt denken, während vielmehr das Gegentheil der Fall ſeyn möchte[1].

[1] Die Stellen, auf die oben angeſpielt wird, ſind: Philipp. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Ebr. 10, 34: κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν. 2. Petr. 3, 13: καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινήν, ἐν οἷς

Die Wiſſenſchaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Geſetz, als daß alle Möglichkeit ſich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das ſie ablegt, iſt, daß was die Ordnung der Weſen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber iſt intereſſelos, gegen alles gleichgeſinnt (omnibus aequa), ſie will daher, daß nichts gewaltſam, nichts durch Unterdrückung geſchehe. Der Widerſtreit zwiſchen dem erſten, keineswegs ſchon an ſich materiellen Princip, und dem höheren, dem es ſich als Materie hingeben ſoll, iſt nicht dadurch zu bereden, daß das eine ſchlechthin unterliegt, das andere unbedingt ſiegt, ſondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem ſein Recht widerfährt. Dieſe Gerechtigkeit, die ſich die Wiſſenſchaft zum Geſetz macht, iſt zugleich das höchſte Weltgeſetz. Alle Stimmen, auch griechiſcher Dichter, bezeugen, was der hebräiſche Dichter auf ſeinem Standpunkt von Gott ſagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier ſo viel als Auseinanderſetzung und Schiedsſpruch) ſind ſeines Thrones Veſte. Dieſem höchſten Geſetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirkſamkeit bewahrt wiſſen will, wäre alſo anzunehmen, daß das erſte Princip vorzugsweiſe das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns iſt, daß dieſes zum Theil — denn wo immer Widerſtreit iſt, iſt Theilung das Ende — daß dieſes zum Theil in der Abweiſung des höheren beharre, zum Theil ſich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber iſt nicht möglich ohne eine Verſchiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigſten der Materialiſirung unterworfenen Subjekte wären, ſelbſt noch gleichſam als Principe und relativ immaterielle Weſen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und inſofern mit verſchiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochnen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angeſonnenen Materialiſirung ſich hingegeben, in denen das erſt ausſchließliche Princip dem höhern nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich ſich zugänglich gemacht

*δικαιοσύνη ἐνοικεῖ* (nach Cod. Alex., gewöhnlich *κατοικεῖ*). Dazu die herrliche Stelle vom Menſchen, Ebr. 2, 6—8.

hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des Proceſſes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menſchen gelegt wäre. Es iſt früher gezeigt worden, daß die phyſiſche Materialität die metaphyſiſche zu ihrer Vorausſetzung hat[1]: nach dieſer Abſtufung alſo, die ſchon in der Ideenwelt gedacht iſt, iſt auch das Mehr oder Weniger der phyſiſchen Materialiſirung und alles deſſen beſtimmt was daran hängt, des Auseinanderſeyns, der gegenſeitigen Ausſchließung im Raum, der Körperlichkeit u. ſ. w. Es wurde ſchon von den Geſtirnen bemerkt, daß ſie ihr intelligibles Verhältniß am meiſten bewahrt haben[2], und wer möchte ſogar ſchlechterdings widerſprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieſer Weſen ſeinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphyſiſchen Materialität geblieben ſey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorſtelle, in der keine gegenſeitige Ausſchließung, und die nur gegen jene, zu der ſie, ſchon alſo ausgeſchloſſen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erſchiene, ohne in ihm (als ſinnlichem) wirklich zu ſeyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß ſie Unterſchiede und Beſtimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachſte Mittel, den Streit wegen Unbegrenztheit oder Begrenztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt darzuſtellen ſuchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerſpruch in Anſehung der Zeit nur auf analoge Weiſe zu ſchlichten iſt? Denn da Vergangenheit, noch nicht Zeit iſt, eh' ihr die Gegenwart folgt, ſo wird keine Zeit entſtehen können, als indem etwas, das an ſich noch nicht Zeit, vielmehr alſo Ewigkeit iſt, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d. h. als eine Zeit, geſetzt wird, wornach alſo die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engern Sinn nennen könnte.

Daraus alſo, daß jene Weſen ſich kaum oder noch nicht der intelligiblen

[1] in der achtzehnten Vorleſung.
[2] Ebendaſelbſt.

Welt entzogen haben, erklärt ſich, was manchen zum Anſtoß gereicht, daß nicht jene ſtolzen Lichter des Himmels, die ſich in gewiſſem Sinn über das Menſchliche erhaben denken dürfen, die Wohnſtätten des Menſchen ſind, ſondern die niedrige Erde; denn es heißt auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Gott hat den Menſchen ſo hochgeachtet, daß der eine Menſch der Erde ihm genug.

Die Materialiſirung des erſten Princips, durch die es, wie wir geſehen, Gegenſtand einer fortdauernden Ueberwindung wird, und eben dieſe ſtufenweiſe Verinnerlichung deſſelben iſt nothwendig, wenn von dem an ſich wüſten und leeren Seyn ein Fortgang zum concreten, mit Eigenſchaften ausgeſtatteten Seyn, von dieſem zum organiſchen, vom bloß organiſchen zum frei ſich bewegenden, von dieſem endlich zum völlig wiedergebrachten Seyenden gedacht werden ſoll; aber ſelbſt vom erbaulichen Standpunkt iſt es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menſchliche oder menſchenähnliche Weſen verbreitet ſeyn müſſen. Allerdings iſt der Menſch das Ziel und in dieſem Sinn alles des Menſchen wegen. Ein Letztes ſoll erreicht werden, aber dieß ſchließt nicht aus, daß es anderem Raum laſſe; vielmehr, je breiter die Baſis, über die es ſich erhebt, deſto mehr leuchtet ſeine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, ſondern vom Weiten ins Enge. Mögen wir, je mehr ſich alles dem Menſchlichen nähert, alſo am meiſten auf der Erde, deſto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene heroiſchen Schöpfungen, die nichts vom Menſchen wiſſen und in der eignen Größe ſich ſelbſt genug ſind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Größe des Schöpfers, als dieſe Erde, die dem Menſchen Raum gegeben, voll ſeiner Weisheit und Güte iſt. So demnach ſelbſt vom Standpunkt der reinen Frömmigkeit. Vom äſthetiſchen Standpunkt muß man jedem zugeben, unter den homeriſchen Gedichten die Odyſſee vorzuziehen, aber es muß ebenſowohl verſtattet ſeyn, das größere und mächtigere Werk in der Ilias zu erkennen.

Man war längſt gewohnt, unſer Planetenſyſtem gegen das unermeßliche Ganze als verſchwindenden Punkt zu denken; das verhinderte

nicht, mit Hülfe eines Analogieſchluſſes, der, bei ſo großem Mißverhältniß zwiſchen dem wovon und dem worauf geſchloſſen wird, ſonſt überall als ein höchſt gewagter und unſicherer gegolten hätte, die Organiſation des uns bekannten Syſtems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltſyſtem auszudehnen, worin beſonders Kant in einer ſeiner früheren Schriften vorausgegangen war, über deſſen Theorie des Himmels ich ſchon im Jahr 1804 bald nach Kants Tode mich ganz auf ähnliche Weiſe ausgeſprochen [1]. Um ſo mehr haben wir uns der erweiterten Beobachtungsmittel zu erfreuen, die den Erfolg hatten, die geiſttödtende und zu nichts führende Einförmigkeit des Weltſyſtems wenigſtens einigermaßen zu brechen, durch Entdeckung der Doppelſterne, wo nämlich wahrzunehmen iſt, wie um einen ruhenden Centralſtern ein anderer, nicht ein relativ dunkler oder an Maſſe geringerer, ſondern ein ihm gleichkommender (wo ich nicht irre in einem Fall ſogar ein größerer) ſich bewegt, und daß in dieſen, von unſerm Standpunkt entfernteren Regionen die Diſtanzen vielmehr abzunehmen ſcheinen, indem nach Herſchel und Struve bei mehreren Doppelſternen der Abſtand des beweglichen von dem Centralſtern kaum einen Durchmeſſer des letzten, bei anderen wenige Durchmeſſer deſſelben beträgt. Und da auch der umlaufende Stern zuweilen wieder in mehrere ſich auflöst, ſo ſieht man wenigſtens, daß hier Verhältniſſe walten, die von den früher allein angenommenen bedeutend abweichen.

Das Grenzenloſe im Raum wird ſich demnach allenfalls überwinden laſſen, und wie dem materiellen Univerſum eine Grenze geſetzt ſeyn könne, iſt vorhin gezeigt worden. Aber werden wir uns von dem Grenzenloſen der Zeit, von der unbeſtimmbaren, durch keine Zahl auszuſprechenden Zeitlänge ebenſo befreien, welche die ſogenannte Paläontologie bedarf, um die Erde von ihren früheſten Zuſtänden in den gegenwärtigen gelangen zu laſſen? Bekanntlich zeigt das älteſte Gebirg keine Spur von organiſchem Leben, von da an folgen Schichten auf

[1] Der Aufſatz, in einer wenig verbreiteten Zeitſchrift erſchienen, blieb ziemlich unbekannt, ſoll aber in einer Geſammtausgabe meiner Werke eine Statt finden.

Schichten mit Abdrücken und Ueberbleibſeln organiſcher Weſen, aber jede jüngere Schichte bringt neue Formen mit, indeß ein Theil der früher dageweſenen Pflanzen und Thiere verſchwindet, von Schichte zu Schichte iſt der Inhalt ein anderer bis zur jetzigen Welt, welcher zu bleiben beſtimmt war, die aber andere Arten und Familien enthält, als ſelbſt die jüngſte der vorausgegangenen enthielt. Indem man nun vorausſetzt, jede dieſer offenbar voneinander abgeſetzten Zeiten habe einen Verlauf für ſich, für ſich eine wirkliche Dauer gehabt, ſo entſteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (ſo wird es erlaubt ſeyn ſie zu bezeichnen) in Anſpruch genommen habe, um zu verlaufen. Da iſt es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören; ſelbſt einem Mann, wie der übrigens höchſt ehrenwerthe Buckland, iſt dieſer Ausdruck ein ganz geläufiger. Schon die Unbeſtimmtheit, die hier unvermeidlich iſt, mußte zeigen, daß man ſich hier auf dem Holzweg [1] befindet. Die Natur (um das in jener Folge ſich Bewegende ſo zu benennen) könnte bis zu B allein oder bis zu C, D, oder E eine Million Jahre brauchen, aber warum nicht zehn, nicht hundert, nicht tauſend? Das eine hätte gerade ſo viel für ſich als das andere. Auch menſchliche Werke werden oft nur durch eine Folge von Arbeiten zu Stande gebracht, deren jede eine eigne Zeit fordert. Aber man hat hier mit einer identiſchen Zeit zu thun; dieſe Zeiten ſind nur Momente Einer Zeit; wogegen für die Folge durch ihren Inhalt verſchiedener Zeiten, wie ſie in der Geſchichte der Erde angenommen werden, eine Succeſſion völlig gleicher Momente, wie die der jetzigen Zeit, wo im Ganzen immer daſſelbe auf daſſelbe folgt, kein Maß abgeben kann. Die Folge von A + B .... + E kann mit der Folge E + E + E nicht von gleicher Art ſeyn; man kann nicht fragen, wie oft hat E + E geſetzt werden müſſen, ehe die Natur von A zu B, von der noch völlig unorganiſchen Zeit zur anfangenden organiſchen, von dieſer, von der Zeit der unvollkommenſten Organiſationen bis zur Zeit

[1] „Holzweg, ein Weg, der in einem Wald von Holzfuhren gemacht worden und an keinen beſtimmten Ort geht.“ Adelung.

der vollkommenſten, des Menſchen, gelangte. Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wiſſen, als der mit der Jetztwelt geſetzten, als E + E + E geſetzten, ſo werden wir dem Ungereimten am gewiſſeſten uns entziehen, wenn wir ſagen: In der Wirklichkeit iſt die letzte Zeit die erſt geſetzte, der die früheren (A .... D) nur folgen, indem ſie in jener (in E) nur als vergangen erſcheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E.

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß gleichwohl innerhalb dieſer begrabenen und untergegangenen Welt ſich unwiderſprechliche Anzeigen finden eines längeren wirklichen Dageweſenſeyns der jetzt als vergangen erſcheinenden Bildungen: ſo würde ich antworten: In der Ideenwelt iſt nichts unbeſtimmt, der Möglichkeit nach einem jeden nach der höheren oder tieferen Stelle, die es in derſelben einnimmt, ein weiterer oder engerer Kreis des eigenen Daſeyns gezogen, der auch in der Erſcheinung, alſo auch in dem als vergangen Geſetzten ſich ausdrückt, weil er zu ſeinem Weſen gehört, und deſſen eigentliche Dauer, weil ſie nicht dazu kommt ſich explicite darzulegen, wenigſtens implicite erhalten und auch angezeigt iſt, z. B. durch die Jahresringe, die gar nicht oder wenig bemerklich in den früheren Perioden an Baumſtämmen der tertiären Braunkohlenformation ſich zählen laſſen, mit welcher allein ſchon, wenn man die Zeit berechnet, die das Heranwachſen und die Mineraliſirung ſo erſtaunlicher Maſſen erfordert hätte, leicht die beliebte Zahl von Jahrtauſenden zu erreichen wäre. Je näher dem letzten, zu bleiben beſtimmten Syſtem, deſto, daß ich ſo ſage, ſelbſtgeſchichtlicher, d. h. eines eigenen, geſchichtlichen Lebens fähiger, erſcheint jedes, und indeß den früheſten Gliedern der Thierwelt nur ein ununterſchiedenes Daſeyn, ein Daſeyn in Maſſe zukommt, finden ſich unter den ſpäteren ältere und jüngere Individuen derſelben Art. Es kann a priori beſtimmt ſeyn, wie jedes erſcheinen werde, wenn es erſcheint, der ſibiriſche Mammuth von ſtarrendem Eis umgeben, die reißenden Thiere der letzten, vormenſchlichen Zeit nur noch in Höhlen die letzten Zufluchtsörter findend. Denn natürlich iſt, daß jedes nur erſcheine, wie es am Ende der ihm beſtimmten Dauer ſeyn kann, daß alles in der

Idee hypothetiſch Geſetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erſcheine.

Ich weiß, welche Zumuthung für viele ſelbſt im Denken nicht Ungeübte in dieſen Andeutungen liegt. Aber ſo wohlfeil, als die meiſten meinen, wird dem Menſchen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergibt ſich dem Denken nicht, um ſchwach, ſondern um ſtark zu ſeyn, nicht um bloß das mit Händen zu Greifende auf ſich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verſtand zu ſchwere Laſt abzuwerfen. Wenigſtens mußte, wer an einen wirklichen geſchichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche ſucceſſive Schöpfungen annehmen. Manche finden hierin keine Schwierigkeit, weil bloß ihre Imagination damit beſchäftigt iſt und ſie ſich ganz im Allgemeinen halten. Wenn aber ein ſo kluger Naturforſcher wie Cuvier von wirklichen, ſucceſſiven Schöpfungen nichts wiſſen will, ja ſie für unmöglich erklärt, ſo kann man dieß wohl als ein Zeichen anſehen, daß er bei der wirklichen, d. h. ins Beſtimmte und Einzelne gehenden, Ausführung auf materielle Unmöglichkeiten geſtoßen iſt. Cuvier hat nicht für gut gefunden, dieſe Unmöglichkeiten namhaft zu machen. Eine Geſchichte in gewiſſem Sinn, nämlich eine Folge von bloß äußeren Ereigniſſen, nimmt er aber dennoch an. Wenn unter den Ueberreſten organiſcher Weſen ſogar bis in das ſogenannte Diluvium nicht bloß keine Spur von Menſchen, ſondern auch keine aller mit den Menſchen lebenden Arten angetroffen wird, ſo hat dieß nach Cuvier keinen innern Grund, die Thatſache beweiſt nicht, daß der Menſch und dieſe Arten damals nicht exiſtirten, ſie befanden ſich zur Zeit der jedesmaligen Kataſtrophe nur in einer andern, von dieſer nicht betroffenen Gegend der Erde, von der aus ſie erſt in der Folge ſich weiter verbreiteten [1]. Daß alſo die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr exiſtiren, dagegen andere exiſtiren, darin iſt keine Vernunft, ſondern bloßer Zufall. Nachdem

[1] Discours sur les révolutions de la surface du globe, p. 90. Dort iſt nur vom Menſchen die Rede; wegen der Thiere ſehe man die ſchon angeführte Vie de Geoffroy St. Hilaire, die ſich auf den Cuvier zugeſchriebenen Artikel Nature im Dictionaire des Sciences naturelles beruft.

ſo die geologiſchen Thatſachen allen Werth für die Vernunft verloren, iſt es wenig lehrreich zu hören, „wie oft das Leben auf der Erde durch ſchreckliche Ereigniſſe zerſtört worden, wie lebende Weſen ohne Zahl die Opfer dieſer Kataſtrophen geworden ſind, die einen, Bewohner des trocknen Landes, durch Meereseinbrüche verſchlungen, die andern, Einwohner der Gewäſſer, durch plötzliche Erhebung des Meeresbodens aufs Trockne geſetzt“ [1]. Für dieſe Ereigniſſe gibt es keine Rechtfertigung, ſie ſind ſinn- und zwecklos, wenn ſie keine Beziehung auf den Menſchen haben. Wir wollen dieſe äußere Geſchichte nicht, uns genügt die innere, deren vielfach zerriſſene, aber den vereinten Bemühungen des Naturforſchers und des Philoſophen doch wohl verſtändliche, Blätter uns allerdings in den aufeinander folgenden Erdſchichten vorliegen. Der Naturforſcher hat beſchränkte Zwecke, da walte er, auch dem Philoſophen zu Dank; der Philoſoph hat allgemeine und höhere Intereſſen, dieſe laſſe ihn jener ebenfalls ohne Neid verfolgen. Um aller Metaphyſik entrathen zu können, müßte alles aus der bloßen Materie erklärbar ſeyn, und doch bleibt ſchon an dem einzelnen Mineral z. B. der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter, wenn man nichts als Materie vorausſetzt, völlig unbegreiflich. Aus der bloßen Materie läßt ſich nicht jenes Unſichtbare ableiten, das unermüdet und gleichſam kein andres Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andre den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten ſetzt (die doch nicht auf dem natürlichen Wege der Zeugung, noch, was Cuvier mit rühmlicher Standhaftigkeit fortwährend geleugnet, durch ſtufenmäßige Abartung der erſten Art entſtanden ſeyn können); nicht die Gleichſam-Vorſehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die erſten folgenden vorbereitet, nicht die von den äußern Bedingungen unabhängige Macht, welche vorweltliche Elephanten im Eis Sibiriens beſtattet. Cuvier meint: um zu leben bedurften dieſe großen Quadrupeden einer tropiſchen Wärme; um mit Fleiſch, Haut und Haar unverſehrt erhalten zu werden und nicht wie andre als bloße Skelette zurückzubleiben,

[1] Discours, p. 11.

bedurfte es einer im Augenblick ihres Todes einfallenden Eiskälte, eines plötzlichen, durch keine Zwiſchenſtufen vorbereiteten Ereigniſſes[1]. Andere nun würden ſagen: ein ſolches Ereigniß ſey ſelbſt nur ein abenteuerliches, auf gut Glück und aus bloßer Nothdurft angenommenes, in ſich völlig unbegründetes. Eigentlich aber wird damit zugeſtanden, daß man ſich nicht denken könne, wie dieſer Mammuth je unter andern Umſtänden dageweſen als in denen er ſich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Weſen, den monſtröſen Eidechſen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder verſteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die ſchon in der Ideenwelt zur Vergangenheit beſtimmt, natürlich einen uns ſo fremden, fabelhaften, ja geſpenſtiſchen Charakter an ſich tragen.

In dieſer ganzen letzten Verhandlung war der Menſch vorausgeſetzt, der Eine, der auch ſchon in der Ideenwelt vorgeſehen oder erſehen, auf den alles gerichtet war (omnia ex homine suspensa), der Eine, von dem ſich die große Kriſis, die Scheidung des menſchlichen von dem göttlichen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet, der Menſch, der nicht Gottes, der ſein ſelbſt ſeyn wollte (mit deſſen Erſcheinung, wie man zu ſagen pflegt, das Ausſterben der früheren Formen aufhört, oder, wie wir ſagen würden, mit dem alle die früheren Abſtufungen, Formationen, in welcher es die ſchaffende Idee nicht bis zum Menſchen gebracht hatte, als vergangen geſetzt und allein die, in welcher der Schluß erreicht iſt, in die Gegenwart tritt). Aber welche Stellung wir dieſem zum geſammten Menſchengeſchlecht geben ſollen, iſt eine große und nicht eben leicht zu beantwortende Frage. Denn wir ſehen das Menſchengeſchlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, ſondern gleich in zwei große Maſſen geſchieden, und zwar ſo, daß das Menſchliche nur auf der einen Seite zu ſeyn ſcheint. Wir ſehen einen und zwar den größeren Theil ausgeſchloſſen von allen gemeinſamen Ueberlieferungen des Geſchlechts, ausgeſtoßen von der Geſchichte, in fortwährender, ſeit dem Anfang der Geſchichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder

[1] Ebendaſelbſt.

auch nur in Völker ſich auszubilden, oder an der fortſchreitenden Arbeit des menſchlichen Geiſtes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menſchlichen Wiſſens theilzunehmen, fern von aller über bloß inſtinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunſt, zumal aber jedes Antheils an dem religiöſen Proceß, von dem die übrige Menſchheit ergriffen iſt, ſo entäußert, und, unter den günſtigſten äußeren Umſtänden, ſo Gott entfremdet, daß es ſchwer fällt, ja unmöglich iſt, hier auch die Seele zu erkennen, die in urſprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war. Denn nicht bloß von den wilden amerikaniſchen Urſtämmen, die der erſte Theil unſerer Vorträge in dieſer Beziehung bereits erwähnt hat, gilt dieß; der chriſtliche Miſſionar, der in neueſten Zeiten am weiteſten über den Nil bis zum vierten Grad nördlicher Breite vorgedrungen, berichtet von den dort gefundenen reinen Negerſtämmen, die, wie er ſagt, ſeit ſo vielen Jahrtauſenden in ihren prächtigen Tropenwildniſſen ungeſtört vegetirten, ohne mit der Glaubenspropaganda alter oder neuer Völker Aſiens oder Europas in irgend eine Berührung gekommen zu ſeyn; dieſe, berichtet er wörtlich, obgleich von den ſogenannten Wundern der Natur in den großartigſten Zügen umgeben, obgleich ſie Sonne, Mond und Sterne in ungleich hellerem Glanz bewundern können, *ſind von jeder Vorſtellung Gottes baar*, und ſelbſt auf eine dunkle nebelhafte Ahndung läßt ſich bei ihnen mit keiner Art von Sicherheit ſchließen. Dagegen ſehen wir den andern Theil des Menſchengeſchlechts von Anbeginn in die größten Unternehmungen verwickelt, in der moſaiſchen Erzählung durch die Rede: „Laſſet uns einen Thurm bauen, deß Spitze bis in den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen", ſich als ein himmelſtürmendes Geſchlecht bezeichnend, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet; wir finden dieſes Geſchlecht früh mit Staatenbildung beſchäftigt, in Kunſt und Wiſſenſchaft ſeinen Beruf erkennend, in einem Verhältniß zu dem Gott, den es nicht laſſen kann und nicht aufhört zu ſuchen [1], an den es durch unwillkürliche und mit Nothwendigkeit ſich erzeugende Vorſtellungen dennoch gebunden

[1] . . ζητεῖν τὸν θεὸν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν, ἢ εὕροιεν. Act. 17, 27.

iſt, unermüdet im Fortſchreiten und fähig das ſchwerſte Leid und die tiefſten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geſchlecht unbekannt ſind, von dem ein Nachlaut in „den unſträflichen Aethiopen“ ſcheint, zu deren Mahl nach Homeros Zeus ſammt allen Himmliſchen, wie beſuchsweiſe, ſich begibt [1]; und auch nur der Stammvater jenes alles zu wagen, und zu leiden bereiten, japetiſchen, prometheiſchen, auch in dieſer Hinſicht kaukaſiſchen Geſchlechts [2], nur dieſer, ſcheint es, konnte auch der Eine Menſch ſeyn, deſſen That die Ideenwelt durchbrach, den Menſchen von Gott ſchied [3], und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für ſich war.

Dieſer Eine Menſch kann uns nur entweder das Letzte und Höchſte ſeyn, wozu ſich das Menſchengeſchlecht erhebt, und wozu es durch verſchiedene Abſtufungen aufſteigt, oder wir werden ihn als Anfang und Erſtes anſehen müſſen, von dem die Menſchheit zu den tiefer ſtehenden Formen und Geſtaltungen durch allmähliches Aus- und Abarten herabſinkt. Aber dieſes Herabſinken, (wir wollen es offen geſtehen, hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufſteigende Folge iſt die unſerer Vernunft zuſagende und natürliche; und ſehen wir auf den Gang der früheren vormenſchlichen Entwicklungen zurück, ſo werden wir dem Geſetz, daß die Schöpfung vom mehr Materiellen ſtufenweiſe zum Geiſtigeren, oder wie man ſonſt zu ſagen pflegt, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortſchreitet, keine Ausnahme finden; denn eine Ausnahme oder ein Widerſpruch dagegen iſt es nicht, wenn die ſchaffende Thätigkeit in den erſten Gliedern des höhern Syſtems gegen die letzten des vorangegangenen

[1] Iliad. I, 422.

[2] Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas.
Audax Japeti genus,
Ignem fraude mala gentibus intulit.
Horat. Carm. I, Ode III, 25.

[3] Das Heſiodiſche:

*καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητὸν τ' ἄνθρωπον,*

an der jetzigen Stelle nicht erklärbar, ſtammt offenbar aus einem andern Zuſammenhange.

wieder zurückzuſchreiten ſcheint, nicht, wenn ſie von Combinationen, durch die nur ein ſcheinbar Vollkommenes entſteht, wieder auf das Einfache zurückkehrt. Noch in anderer Beziehung aber ſcheint der vormenſchliche Inhalt der Schöpfung vorbildlich für den menſchlichen. Denn wir ſehen in jener nicht die einzelnen Arten der organiſchen Weſen, ſondern ganze, dieſe unter ſich begreifende Syſteme aufeinander folgen, deren jedes eine Welt, eine Schöpfung für ſich iſt. Und ſo ſehen wir, daß jede der ſogenannten Racen ſelbſt Abſtufungen und Unterſchiede enthält, die man mit dieſem Namen belegen könnte, ſie ſelbſt alſo keine Race oder Abart, ſondern in der That ein ganzes Menſchengeſchlecht — verſteht ſich in einer früheren Schöpfungsepoche — iſt.

Es würde ſogar vielleicht nicht einmal ſonderliche Mühe koſten, zu beweiſen, daß die ſchwarze ſogenannte Race in ſich alle Abſtufungen des Menſchengeſchlechts durchläuft, und von der dem Thier nächſten Stufe, dem eigentlichen Neger[1], alle Zwiſchenglieder, z. B. der mongoliſche Typus, bis in die Nähe der kaukaſiſchen Race in ihr ſich aufweiſen laſſen. Denn es iſt bekannt, welche große Unterſchiede und wirklich verſchiedene Racen zwiſchen den Schwarzen ſelbſt ſich finden, wenn man z. B. was Geſichtsbildung und Geſtalt betrifft die übrigens tiefſchwarzen Jaloffen oder die Eingebornen von Congo oder die Fullahs mit den mißbildetſten und affenähnlichſten, oder was geiſtige Fähigkeiten betrifft die Mandingos oder Aſhantees mit den geiſtig verſunkenſten Negerſtämmen jenſeits des Senegal vergleicht. In den Kaffern und Abyſſiniern iſt der Kreis der rein Schwarzen bereits überſchritten, aber der Schlußſtein dieſer ganzen Formation iſt über ihnen; unter den Neueren hat bereits Denon, ein Mann, dem man hierüber ein Urtheil zutrauen kann, es ausgeſprochen, daß dem ägyptiſchen Typus, wie er in den alten Sculpturen, und lebendig noch jetzt in den heutigen Kopten,

[1] La plus degradée des races humaines, celle des Nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connaissance suivie, n'a conservé nulle part d'annales, ni de traditions anciennes. Cuvier, Discours, p. 140.

Abkömmlingen der alten Aegypter, sich darstellt, der Negertypus zu Grunde liegt, und letzterer eigentlich nur die Karrikatur des ersten sey. Unter den Alten stand bis jetzt Herodotos wegen der früher als räthselhaft erschienenen Aeußerung [1] ungerechtfertigt da; das Urtheil der Neueren zeigt, daß ihr eine Thatsache zu Grunde liegt, die, wenn sie auch allerdings noch zu weiteren Erörterungen Anlaß gibt, wenigstens im Allgemeinen eine richtige ist. Und wenn dieses Verhältniß erst von der physischen Seite außer Zweifel gestellt, werden weder Sitten und Gebräuche noch selbst die religiösen Vorstellungen der Aegypter diese Verwandtschaft verleugnen, nach welcher der Aegypter zu diesem, der Natur, oder, was hier dasselbe ist, der Idee nach ältesten Menschengeschlecht gehört.

Ganz ebenso sehen wir auch in der vormenschlichen Zeit in den letzten Gliedern einer Formation die ersten Glieder der folgenden potentiâ vorhanden, wenn sie auch erst in dieser zur vollen Wirklichkeit gelangen; und wie die Natur eben an einem solchen Punkt abbricht, um in einem folgenden von vorn anzufangen, so folgt auch ein Menschengeschlecht auf das andre, auf das schwarze das mongolische, jenem am nächsten durch Schädelbildung und physische Stärke, und dem es auch in sich selbst nicht an Abstufungen fehlt, noch selbst an Extremen, wenn man die das Eismeer umwohnenden Menschen, deren einziger Reichthum das Rennthier, oder die in unermeßlichen Steppen von Roßmilch lebenden Stämme mit den Einwohnern des großen Reichs im fernen Osten Asiens vergleicht, das den Ackerbau zur Grundlage hat, und mit festen Wohnsitzen Künste und Wissenschaft, Gewerbe jeder Art und eine wie von Ewigkeit bestehende und vom Himmel kommende Verfassung kennt.

Dem mongolischen folgt das amerikanische Geschlecht; denn daß die Ureinwohner Amerikas ein durchaus gleichartiges Geschlecht sind, haben Dr. Mortons Crania Americana (aus allen Gegenden, auch Grabhöhlen Perus und Mexikos zusammengebracht) zur Thatsache erhoben, welche beweist, daß von Canada bis zum Feuerland, vom atlantischen bis zum

[1] Vergl. S. 99.

ſtillen Meer derſelbe Typus der Schädelbildung herrſcht. Und wie viele Zwiſchenglieder verſchwunden ſeyn mögen (wie von den Baumeiſtern der großen Umwallungen im Norden Amerikas keine andere Spur zurückgeblieben), neugeſchärfte Aufmerkſamkeit wird doch noch einen Theil der Abſtufungen entdecken, die zwiſchen den Extremen ganz zum Thieriſchen zurückgehender, durch Hautfarbe ungewöhnlicher Stämme (wie der „erdfreſſenden Otomacken" am Orinoco) und jener alten, zu förmlicher Staatenbildung fortgegangenen Bevölkerung von Peru und Mexico in der Mitte liegen müſſen, und beweiſen würden, daß auch das amerikaniſche Geſchlecht ein in ſich abgeſchloſſenes und ganzes war. Man könnte verſucht ſeyn als unwiderlegliche Einwendung gegen dieſe durchgängige Einheit des amerikaniſchen Menſchengeſchlechts die Unzahl der Sprachen anzuführen, die, wie ſchon im erſten Theil dieſer Vorträge bemerkt worden, oft nicht bloß zwiſchen Stämmen, ſondern von Familie zu Familie verſchieden ſind. Vielmehr aber möchte dieſe Erſcheinung ein Zeugniß dafür ablegen, daß dem amerikaniſchen Geſchlecht die richtige Stelle angewieſen worden. Dieſe Menge von Sprachen möchte nur auf den erſten rohen und mißlungenen Verſuch einer höhern Sprachbildung deuten, zu dem dieſes Geſchlecht berufen war, das auch phyſiſch dem Mongolen am nächſten ſteht. In den mongoliſchen Idiomen behauptet, wie bekannt, der einzelne Laut eine ſolche Selbſtändigkeit, daß ihm alle organiſche Verbindungsfähigkeit abgeht, und man in gewiſſem Sinn ſagen kann, dieſe Idiome ſeyen ohne alle Grammatik. Im Gegenſatz hiemit mußte die nächſt höhere Stufe der Verſuch ſeyn, die Selbſtändigkeit der Elemente ganz aufzuheben, die verſchiedenen Theile und Beſtimmungen jeder einen vollſtändigen Satz ausdrückenden Rede in Ein Wort zuſammenzuziehen und zu verſchmelzen. Dieſes Einverleibungs-Syſtem, wie es W. von Humboldt genannt hat, bildet, wie man verſichert, den gemeinſchaftlichen Charakter der ſo zahlreichen amerikaniſchen Idiome. Aber eben mit dieſem erſten Verſuch einer grammatiſchen Sprachbildung war der Anlaß zum Auseinandergehen auch in materieller Hinſicht gegeben. Denn das Grammatiſche iſt ein relativ Künſtliches und Willkürliches, und die ſich formell nicht mehr verſtehen, werden

bald auch in Anſehung des Materiellen auseinander gehen und ſich gegenſeitig unverſtändlich werden.

Nicht weniger nun aber als das amerikaniſche erweist ſich auch das malayiſche als ein zuſammengehöriges, gleichartiges, durch weſentliche Einheit der Sprache, wie durch übereinſtimmende Schädelbildung, und es hatte daher Blumenbach, deſſen Unterſcheidungen und Benennungen ſich bis jetzt zum Wunder bewähren (denn auch den Namen der kaukaſiſchen möchten wir uns nicht gern verleiden laſſen) — dieſer treffliche Naturforſcher hatte ganz Recht, alle über die Inſeln des Südmeers verbreiteten Stämme wenigſtens als zu Einer Race gehörig anzuſehen, wenn wir gleich dieſes Wort zurückweiſen müſſen; denn wenigſtens in dem Sinn, wie man bei Pferden von arabiſcher, engliſcher, ſchwediſcher Race ſpricht, kann man von dem ſchwarzen Papua und dem hellfarbigen Auſtralier gewiß nicht ſagen, ſie ſeyen von Einer Race, wenn ſie auch zu Einem Geſchlecht gehören. Denn als wollte die Natur, welche hier nur die Idee iſt, eh' ſie das Letzte erreicht, noch einmal das Ganze wiederholen, geht ſie auf der einen Seite zu den Negern zurück in den Papuas und Alfurus, von der andern Seite grenzt das hellere Geſchlecht phyſiſch und ſprachlich an das indiſche. Wir haben ſchon bemerkt: was in den letzten Gliedern einer vorausgehenden Formation noch nicht zum Actus gelangen kann, iſt wenigſtens der Potenz nach vorhanden. Denn weiter wird die neuerlich behauptete Verwandtſchaft zwiſchen den malayiſch-polyneſiſchen Idiomen und dem indo-germaniſchen Sprachſtamm ſchwerlich nachzuweiſen ſeyn, als zwiſchen alt-Aegyptiſchem und Semitiſchem, von welchem allerdings man ſagen könnte, es ſey in jenem potentiâ enthalten. Anders wird man ſich auch nicht erklären können, wenn ein, auch nach Salt und Ritter, urſprünglich africaniſches und unleugbar dem ſchwarzen Geſchlecht angehöriges Volk, die Abyſſinier, der Sprache nach zu den ſemitiſchen Völkern gehört; bei dem Abyſſinier, ſcheint es, reicht die Berührung mit arabiſchen Stämmen hin, ſein ſchlummerndes Sprachvermögen zu einer wirklichen ſemitiſchen Sprache zu erwecken, während die einſt von dieſem Stamm wirklich geſprochene ihm jetzt wenigſtens noch die heilige iſt. Der vage Begriff von

Verwandtſchaft der Sprachen reicht für dieſe Unterſuchung nicht aus: überraſchende Ergebniſſe würden vielleicht ſich zeigen, wenn man auch auf die verſchiedenen Sprachſtämme jenes große Geſetz anwenden lernte, auf welchem die urſprüngliche Verknüpfung alles von Stufe zu Stufe ſich Aufbauenden beruht. Man kann nicht alles mit Begriffen erfaſſen, wie ſie die bloßen Sinne darbieten. Gewiß ohne Erfahrung iſt in dieſen wie in verwandten Forſchungen nichts auszurichten; es ſcheint überflüſſig, dieß irgend einem halbweg Unterrichteten und Verſtändigen zu Gemüth führen zu wollen. Lehrer ſolcher Art überſehen meiſt, daß die Verhältniſſe in der Wirklichkeit ſelbſt von der Art ſind, daß ſie nur durch philoſophiſche Begriffe auszuſprechen ſind; man kann ohne ſie wohl von den Dingen der Erfahrung reden, aber ſo, wie Menſchen die Steine eines Gebäudes ſehen könnten, ohne eine Vorſtellung vom Gebäude zu haben.

Es iſt hier nun der Ort zu bemerken, daß ſo wenig als die Hauptſyſteme, ebenſowenig die einzelnen Glieder derſelben durch Degeneration zu erklären ſind; denn auch dieſen (Gliedern jeder Formation) iſt ein ſolcher Charakter von Urſprünglichkeit aufgedrückt, daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterſchiede, wie die von Kaffer, Abyſſinier, Aegypter, gehen bis in die Ideenwelt zurück. Aber wie kommen wir nun von den einzelnen, verſchiedenen Geſchlechtern zu dem großen, dem Einen Menſchengeſchlecht, deſſen Idee wir nicht aufgeben können? Wir haben uns bisher mit dem Unterſchied beſchäftigt; wie gelangen wir zu der Einheit? Dieſe Einheit kann offenbar nicht wieder in einem Geſchlecht, alſo ſie kann nur in einem Individuum liegen, in Einem Menſchen, von dem alle Geſchlechter ihren Namen erſt erhalten, der ſelbſt kein Geſchlecht iſt (als erſt in der Folge, durch Zeugung), der ſeiner Natur nach der einzige iſt, als der wahre, der eigentliche Menſch, von dem erſt alle andern ſo genannt werden, die in der Ideenwelt nur als Stufen zu ihm vorhanden waren, und in die Erſcheinung erſt eintraten, nachdem durch jenen die Pforte zur Wirklichkeit aufgethan iſt, der darum auch in der älteſten Erzählung, auf die wir hiemit zurückkehren[1],

[1] Vergl. die ſiebente Vorleſung.

keinen andern Namen hat, als den des Menſchen (haadam mit dem Artikel). Gegen alle vorausgehende Geſchlechter verhält ſich alſo jener Menſch allein als Actus; in allem andern verſchieden und unter ſich wieder abgeſtuft, ſind ſie nur in Hinſicht auf den Einen ſich gleich; dieſer Bezug iſt ihr Gemeinſchaftliches, und es begründet ſich dadurch eine ganz andere und höhere Einheit des Menſchengeſchlechtes, als jene bloß phyſiſche, die man aus der behaupteten unbedingten Zeugungsfähigkeit aller Racen miteinander ableitet, wobei man ſich übrigens der Frage nicht entſchlagen kann, ob Beobachter in der Lage geweſen, Verbindungen von Mulatten mit Mulatten oder von Meſtizzen mit Meſtizzen ſo ununterbrochen und anhaltend zu verfolgen, als nöthig wäre, um mit Sicherheit zu behaupten, daß zwiſchen dieſen die Zeugungsfähigkeit eine unbeſchränkte ſey, und nicht ebenfalls ihre Grenze habe, wie ſie bei Blendlingen, wie ſie aus der Paarung z. B. von Schaf und Ziege, Wolf und Hund, entſtehen, höchſtens auf einige Generationen ſich erſtreckt [1].

Mit dieſer Einheit iſt nun aber unmittelbar auch der einheitliche Urſprung des Menſchengeſchlechts gegeben. Denn in Anſehung der Wirklichkeit ſind die in der Idee vorausgehenden Geſchlechter an den Einen gewieſen, welcher dann der durch ſich ſelbſt wirklich ſeyn könnende iſt; mit dieſem und durch ihn treten auch ſie erſt aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daſeyn, ein jedes in ſeiner Art, nach ſeiner Stufe und an den ihm beſtimmten Ort; denn auch darin konnte keine bloße Zufälligkeit walten, im Gegentheil ſind ſie ſogar urſprünglich auseinander gehalten, und der römiſche Dichter, der nichts von Amerika und nichts von Auſtralien wußte, hat wahrſagenden Geiſt bewährt, wenn er ausſpricht, daß durch göttliche Fürſorge uneinbare Länder (dissociabiles terras), d. h. uneinbare Geſchlechter, durch den Oceanus abgeſchieden. Denn wenn auch andere Forſcher ſich mit dieſer Unterſuchung ausdrücklicher, als es uns hier geſtattet iſt,

[1] Daß es mit Fortzeugungen wenigſtens unter Meſtizzen nicht anders ſich verhalte, iſt mir ſpäter von Kundigen verſichert worden.

beſchäftigen können, wollen wir wenigſtens dieſe eine Erſcheinung nicht übergehen, welche anders Denkende auf ihre Weiſe zu erklären verſuchen mögen, die Erſcheinung, daß die beiden, von uns für höher dem eigentlichen Menſchen näher ſtehend angenommenen, aber eben darum ſchon im Verhältniß ihrer weiteren Entfernung von dem Thier weniger als Neger und Mongolen ſelbſtändig, weniger um ihrer ſelbſt willen ſeyende Geſchlechter, daß eben dieſe, zur Coexiſtenz mit dem japetiſchen Geſchlecht genöthigt, in dieſem Zuſammenſeyn nicht beſtehen können, ſondern unabwendlichem Untergang zueilen. Schon iſt von den amerikaniſchen Ureinwohnern vorauszuſehen, daß ſie, nicht durch die Gewaltthaten der Europäer, ſondern durch die fortwährende Berührung mit dem fremden Geſchlecht, früher oder ſpäter ganz verſchwinden. Aber auch von den Sandwich-Inſeln wird berichtet: fortwährend zeigt ſich das Phänomen der großen Sterblichkeit unter den Ureinwohnern, die mit der Ankunft der Europäer angefangen hat. Dieſe Erſcheinung folgt überall ſogar bei der erſten Berührung, ohne daß das wüſte Leben des europäiſchen Schiffsvolks Einfluß darauf zu üben Zeit gehabt hätte. Es ſind neue großartige Krankheiten, die unter den Wilden ausbrechen und mehr Menſchen hinraffen, als früher die blutigen und oft grauſamen Kriege, die ſie unter ſich führten, dahingerafft haben.

Wer ſich einigermaßen vergegenwärtigt, welche unüberwindliche Schwierigkeiten der phyſiſchen Abſtammung von Einem Menſchenpaar und der Verbreitung des Menſchengeſchlechts von Einer Gegend über die ganze Erde, ja oft nur über Einen Welttheil ſich entgegenſtellen — ich erinnere nur an die ſehr ins Einzelne gehenden Bemerkungen des ſchon im erſten Theil dieſer Vorträge mit gerechter Anerkennung erwähnten Don Felix Azara; ich erinnere auch an die Frage: welche Urſachen mächtig genug ſeyn konnten, aus milderen Himmelsſtrichen kommende Menſchenſtämme in die Polarländer zu treiben, ja in den dahin verſchlagenen ſogar eine durch nichts überwindliche Anhänglichkeit an eine ſolche unwirthliche Heimath hervorzubringen — wem alſo dieſe Schwierigkeiten bekannt, der ſollte, ſcheint es, eine Anſicht willkommen heißen, die dieſer Schwierigkeiten überhebt, ohne darum gegen höher beglaubigte

und mit Recht, weil ohne ſie, wie ſich gezeigt, an eine Einheit und einen einheitlichen Urſprung des Menſchengeſchlechts gar nicht zu denken wäre, ängſtlich gehütete Wahrheiten anzuſtoßen. Mit der vom Idealismus hergeleiteten Anſicht hat es eine ſolche Bewandtniß. Denn auch ſo gibt es Einen erſten Menſchen, von dem aus aller Menſchen Geſchlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen [1], Einen erſten Menſchen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen“ [2], aber von dem auch der göttliche Funke, der Geiſt der Freiheit und Selbſtbeſtimmung auf alle Geſchlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, ſich fortleitete. Denn das iſt das Weſentliche; und was ſonſt damit verbunden wird, insbeſondere die Vorſtellung, daß der erſte Menſch eine völlig menſchenleere, erſt durch ſeine Abkömmlinge zu bevölkernde Welt vor ſich gefunden, damit ſtimmt wenigſtens die moſaiſche Erzählung nicht überein, denn dieſe läßt die unmittelbaren Abkömmlinge des erſten Menſchen zwar nicht mehr im urſprünglichen Ort der Wonne, aber noch immer in der Nähe deſſelben und im Angeſicht Gottes wohnen, der erſte aber von dieſem noch immer ſeligen und umhegten Bezirk Ausgeſtoßene, ins Land der Verbannung, ins Weite und Grenzenloſe Gehende fürchtet nicht, dort einſam zu ſeyn, ſondern ein anderes Geſchlecht zu finden, das ihn todtſchlage [3].

Schon dieſe Erzählung, zumal wenn hinzugenommen wird, daß den Nachkommen des Kain zugleich die erſte Erfindung der Künſte, ihm ſelbſt nach Geburt ſeines erſten Sohnes die Gründung der erſten, nach deſſen Namen genannten Stadt zugeſchrieben wird, läßt den Anfang des geſchichtlichen Lebens der Menſchheit darin erkennen, daß das göttliche, dem erſten, dem durch ſich ſelbſt wirklich gewordenen Menſchen entſtammende Geſchlecht mit den andern unſelbſtändigen Geſchlechtern ſich

[1] Act. 17, 26: ἐποίησεν ἐξ ἑνὸς (αἵματος iſt zweifelhaft, weil es Cod. Alex. nicht hat) πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς. In demſelben Zuſammenhang ſpricht der Apoſtel von vorausbeſtimmten Zeiten (προτεταγμένους καιροὺς) und Grenzen des Wohnens der Völker und Stämme.

[2] Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, Röm. 5, 12. — Δι' ἀνθρώπου (durch einen Menſchen, wie 1. Cor. 15, 21) ὁ θάνατος, 1. Cor. 5, 21.

[3] Genes. 4, 14. 16.

berührte und vermiſchte; in keinem der beiden für ſich lag die Nothwendigkeit einer geſchichtlichen Bewegung, denn weder der reine Actus noch die bloße Potenz ſind dazu ausreichend. Gegen den erſten, den eigentlichen Menſchen ſind die verſchiedenen Geſchlechter nur Stoff, allerdings ſo, daß ſie potentiâ näher und ferner von ihm ſeyn können, nur ihre Spitzen ſich unmittelbar mit ihm berühren, ohne daß ſie darum für ſich zur geiſtigen Thätigkeit übergehen konnten, ſowie mit der Folge, daß die von dem höhern Geſchlecht ausgehende Wirkung dem einen Theil der andern zur wirklichen Erhöhung ins Göttliche, dem andern zum Gericht (zur Kriſis), zur Herabſetzung unter das Menſchliche gereicht. Merkwürdig und ein Zeugniß für das hohe Alter dieſer Erzählung iſt, wie der Uebergang vermittelt wird; im Sinn einer ſpätern Zeit, wohin manche gern dieſe früheſten Kunden verweiſen möchten, lag es nicht mehr, die Vermiſchung des göttlichen mit dem an ſich bloß materiellen Geſchlecht als Folge einer Unthat, und eines in jenem Geſchlecht eingetretenen, bis zum Mord gehenden Zwieſpalts vorzuſtellen.

Deutlicher tritt der Gegenſatz und der Zuſammenhang zwiſchen dem göttlichen und den bloß natürlichen Geſchlechtern in der ſpäteren Erzählung von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menſchen hervor, die ſich miteinander verbanden und zuerſt „die Rieſen, die von Urzeiten her Gewaltigen und Berühmten“, die erſten Heroen der Geſchichte, erzeugten [1]. Hier iſt nicht, wie man wohl gemeint, von Verehrern des wahren Gottes, es iſt von dem ſelbſtgöttlichen Geſchlecht die Rede, das in der Verbindung mit dem materiellen die Initiative der Geſchichte hat, von dem ſich alles herſchreibt, was in der Geſchichte Großes, Mächtiges, Göttliches nicht bloß in äußern Thaten, ſondern auch in Thaten des Geiſtes und des Erkennens, ſich herſchreibt. Denn wenn Gleiches nur von Gleichem, entweder urſprünglich ihm Gleichen oder ihm Gleichgewordenen erkannt wird, ſo iſt auch alles Erkennen des Göttlichen nur dem Selbſtgöttlichen des Menſchen gegeben, ohne das nur ein Seyn, aber ein erkenntnißloſes, in Gott möglich war.

[1] Genes. 6, 1 ss.

Digitized by Google

Die mosaische Erzählung bringt diese geschlechtliche Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen in Zusammhang mit der Sündfluth [1], von welcher an nur Ein Menschengeschlecht ist, alle Geschlechter und Völker von den Söhnen des einzigen Noah hergeleitet werden mittelst einer Genealogie, die übrigens noch andere Räthsel darbietet, z. B. wenn Misraim (der Aegypter) und sogar Kanaan (der Phönikier, dessen griechischer Name indeß vielleicht schon auf eine farbige Unterscheidung hindeutet), wenn diese Brüder des Kusch (also des äthiopischen Geschlechts) und Söhne Hams genannt werden [2], wofür schwerlich eine Erklärung sich finden möchte, wenn nicht in den früher — freilich mehr angedeuteten als entwickelten Ansichten; denn es liegt noch ein weiter Weg vor uns, der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbietet. Indeß sind wir nicht besorgt, daß diese Ansichten nicht noch ihre Würdigung und vielleicht eine glänzendere Ausführung finden, als wir ihnen zu geben im Stande gewesen wären. Von höchster Merkwürdigkeit ist, daß nach dieser Genealogie das stärkste Geschlecht den Stoff hergegeben zu den ersten in der Geschichte mächtig gewordenen Völkern. Denn „Chus zeugete den Nimrod, der fing an ein gewaltiger Herr zu seyn," d. h. er war der erste dieser Art auf Erden, und „der Anfang seines Reichs war Babel — —", und nach ihm wird erst der Semite Assur (wenn anders dieser gemeint ist) als Gründer von Ninive genannt.

Auf die mosaischen Ueberlieferungen wird man sich also schwerlich gegen uns berufen; auch lassen sich zumal Naturforscher, die noch heutzutag die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem ersten Paar vertheidigen, am wenigsten durch theologische, eher durch gewisse philanthropische Rücksichten bestimmen, die in dem falschen Eifer, den sie erwecken, mit gehässigen Anschuldigungen gegen ihnen entgegengesetzt scheinende nicht immer unverträglich sind. Da ist es denn besser, für den Fall z. B., daß man unserer Unterscheidung vorwerfen sollte, sie

[1] Das Buch der Weisheit (10, 3. 4) setzt schon die That des Kain in ursachliche Verbindung mit der Sündfluth.

[2] Genes. 10, 6.

leite am Ende auf eine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung der Sklaverei und des Negerhandels und aller Gräuel, die ſich das höhere Geſchlecht gegen die untergeordneten erlaube: es iſt beſſer, ſage ich, gleich offen zu bekennen, daß es unſerer Ueberzeugung nach unmöglich ein böſer, menſchenfeindlicher Geiſt ſeyn konnte, mit welchem der edle Las Caſas den Gedanken ins Werk ſetzte, ſtatt des ſchwachen amerikaniſchen das ſtarke africaniſche Geſchlecht zunächſt zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden [1], ein Gedanke, der allerdings — nicht die Negerſklaverei, denn dieſe hatten die Unglücklichen und zwar in der ſcheußlichſten Geſtalt ſchon zu Hauſe, wohl aber die Negerausfuhr zur Folge hatte, in der ein wohlwollender Geiſt zugleich das einzige Mittel ſehen konnte, jenes aufgegebene Menſchengeſchlecht der ſchrecklichſten Barbarei und viele der faſt ohne Rettung verlornen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen. Denn auch in dem Thier iſt ein ſelbſtiſcher Wille, eine Begierde, mit der es auf ſich ſelbſt (dem eigenen Daſeyn) beſteht; aber dieſer Wille iſt, wie ſeiner Zeit bemerkt worden, ein bloß erregter, in Anſehung des Thiers alſo zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbſt hat, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes [2]. Und wohl könnte man die Frage aufwerfen,

[1] Las Caſas war zwar nicht Urheber der Idee, in der Bearbeitung der Minen an die Stelle der Eingeborenen Neger zu ſetzen, aber 1517 drückte er eben dieß aus, und von da an iſt der Negerhandel förmlich organiſirt worden. Siehe Alex. v. Humboldts Examen critique de l'Histoire de la Geographie du Nouveau Continent. III, p. 305—307.

[2] Das Schickſal der Thierſeelen war von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieſer in Verbindung ſtehende Pſychologie keine geringe Verlegenheit. — Ein neuerer franzöſiſcher Schriftſteller, dem die Aufnahme, welche ſeine Etudes sur le Timée de Platon in Deutſchland gefunden, als Beweis dienen konnte, wie neidlos hier jedes Verdienſt eines Ausländers anerkannt, wie leicht ſelbſt überſchätzt wird, hält ſich jetzt für berufen, in einer Philoſophie de la nature spiritualiste die deutſche Philoſophie zu beſpötteln und ſein Urtheil über ſie auszuſprechen. Das Erſte wollten wir uns ruhig gefallen laſſen, das Andere könnten wir ihm jedoch erſt dann zugeben, wenn er uns überzeugt hätte, in der eigenen Philoſophie einen Standpunkt erreicht zu haben, der ihn zu einem Urtheil über die deutſche Philoſophie berechtigt. Den eigenen Standpunkt nun hat er, wenigſtens für Deutſche, hinlänglich durch zwei Ausſprüche bezeichnet: 1) daß die erſten Atome,

ob in der blinden Wuth, mit der manche Negerſtämme ſich ſelbſt zerfleiſchen, in der unſinnigen, blutdürſtigen Grauſamkeit ihrer Häuptlinge etwas anderes als ein ſolcher blinderregter Wille erkennbar ſey, und welche Ausſicht der Fortdauer demnach ein ſolcher Geiſt überhaupt (etwa der eines Königs von Dahomey) haben könne. Je verſunkener aber und thierähnlicher, deſto beſtimmter ſind ſolche Stämme an den Theil der Menſchheit gewieſen, der ſich ſelbſt zum geiſtigen Leben erhoben hat [1]. Es handelt ſich nicht darum, was wirklich, ſondern was möglicher Weiſe in ihnen iſt. Hätte der Neger im Allgemeinen für ſich ſelbſt wohl auch eine mathematiſche Wiſſenſchaft erfunden? Dennoch wiſſen wir, daß

Körperchen von unbeſtimmbarer Kleinheit und abſoluter Stetigkeit ohne alle leeren Zwiſchenräume, doch ausgedehnt, nur unmittelbar von Gott erſchaffen werden konnten; 2) daß Gott die Seelen der Thiere, „die denken, ohne vernünftig zu ſeyn", nur vernichten kann, wie er ſie unmittelbar erſchaffen, und daß er ſie auch wirklich und ohne weiteres vernichtet. Wir geben dem gelehrten Mann zu erkennen, daß eben, um dergleichen Undenkbarkeiten zu entgehen, die deutſche Philoſophie erfunden worden. Wer dergleichen Dinge verdauen kann, werden die Deutſchen ſagen, hat noch gar kein Bedürfniß der Philoſophie und kann alſo auch keine beurtheilen; der ihm gewieſene Weg iſt, ſich blindlings der Autorität zu unterwerfen, und wir bergen nicht, daß wir in dieſer Hinſicht noch die beſten Hoffnungen von dem Genannten hegen. — Um zu zeigen, daß wir mit Kenntniß der Sache und beſonders der Quelle ſolcher Weisheit urtheilen, fügen wir aus einem mit allen kirchlichen Approbationen verſehenen Lehrbuch urkundlich und wie ſie in der urſprünglichen Abfaſſung lauten, die entſprechenden Sätze bei: „In brutis esse animas spirituales, humanis inferiores, non corruptibiles, sed *annihilabiles* et *a Deo*, postquam corruptum fuerit corpus, *annihilandas*. — Alii, wird ohne Mißbilligung hinzugefügt, non dubitant dicere, *Daemones* insidere bruta, operationesque humanis similes exhibere, otii fallendi gratia, donec ad locum infernalis ignis detorqueantur". Wir geben es nicht auf, Herrn H. Martin in einer Philosophie de la Nature — nicht mehr bloß spiritualiste, ſondern réligieuse oder catholique — zu dieſer letzten Meinung fortſchreiten zu ſehen, die uns vor der erſten, bis jetzt von ihm adoptirten, unverkennbare Vortheile darzubieten ſcheint.

[1] Am Rand des Mſc. ſind, als noch nähere Bezeichnung des Unterſchieds zwiſchen dem unſelbſtiſchen, bloß erregten Willen im Thier und dem Willen des hinter der Idee zurückgebliebenen, gleichſam vormenſchlichen, aber nach S. 512 der Erhöhung ins Göttliche fähigen Menſchen, die Worte beigeſchrieben: „Bei den Thieren erregter, bei den Racen bedingter Wille". D. H.

unter Einwirkung von Europäern einige dieſes Geſchlechts, unſtreitig der beſſern Stämme, vorzügliche Mathematiker geworden ſind. Aber freilich alles verderbt ſich unter der Hand des Menſchen, und Veranſtaltungen ſelbſt, wie jene der Ueberführung africaniſcher Ureinwohner nach Amerika, in denen man eine göttliche Fügung zu ſehen glauben konnte, ſchlagen theilweis zum Gegentheil um.

Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menſchlicher war, die Mittel einer großen weltbeherrſchenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Beſtimmung zu geben, oder ſie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grauſamkeiten zu veranlaſſen und ſelbſt Grauſamkeiten zu verüben, zumal aber Tauſenden wenigſtens der Anlage nach menſchlicher Weſen den einzigen Rettungsweg abzuſchneiden, auf dieſe Frage, alſo überhaupt auf die praktiſche und politiſche Seite der Sache einzugehen, iſt weder unſeres Amtes noch dieſes Ortes.

# Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir kehren nun wieder in den allgemeinen Zusammenhang zurück und fragen: was thut der Geist in der Welt? Das Erste ist, wie wir bei Gelegenheit des Prometheus sagten, daß er, die Welt durchdringend, erkennender Geist ist. Der Geist ist als dieser nicht eher frei und hat nicht eher seinen Willen, als wenn ihm das „Dazwischengetretene" nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht. Worauf sich also zuerst unsere Betrachtung zu richten hat, ist diese Erkenntniß, die sich auf die Welt bezieht.

Schon viele haben, und zwar als von Leibniz sich herschreibend, den Satz aufgestellt, der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele (derjenige also, der ihr alle andern vermittle) sey Gott. Für die noch in ihrem Urverhältniß und als überweltlich gedachte Seele haben wir Gleiches behauptet, wenn auch in anderem Ausdruck; aber für die aus jenem Verhältniß gesetzte und selbst mit ins Reich des Physisch-materiellen gezogene Seele könnten wir dem Worte nicht beipflichten, das vielleicht nur ein Beweis mehr ist, wie allgemein in neuerer Zeit „Gott" und das „Seyende" für völlig identisch genommen worden; denn in Bezug auf die der Welt zugekehrte Seite der Seele würden wir vielmehr sagen: der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele sey das Seyende, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieser Vorträge hinlänglich erklärt und festgestellt worden. Denn der ganze Begriff der Seele ist — nicht das Seyende, aber das es seyende zu seyn (erinnern Sie sich der Erörterungen über das

*τί ἦν εἶναι* des Ariſtoteles); die Seele iſt gar nichts anderes; wird ihr alſo das Seyende, ſo wird ſie ſich ſelbſt entriſſen; darum ſagten wir, ſie könne von ihm nicht laſſen [1], nämlich ſolange ſie ſelbſt Iſt. An dieſem Seyenden alſo, das ſie iſt, hat jede Seele ihren unmittelbaren Gegenſtand, d. h. den welcher ihr alle andern vermittelt. Der äußere Gegenſtand, mit welchem die Seele mittelſt der Sinne in Berührung ſteht, verändert das Seyende der Seele; indem aber die Seele das Seyende, das ſie iſt, auch im veränderten feſthält und wiederherſtellt, wird ihr dieſes entſprechend dem Gegenſtand veränderte ſelbſt gegenſtändlich, und erhebt ſich ihr zur Vorſtellung des ihr Fremden und Aeußeren. Ohne eine ſolche Wiederherſtellung, durch welche das in der Seele geſetzte Fremde ausgeſchloſſen wird, läßt ſich was Ariſtoteles ſagt nicht erklären: daß in der Sinneswahrnehmung die reinen Bilder der Dinge ohne ihre Materie ſind, Bilder, die in den Sinneswerkzeugen auch nach Entfernung der Gegenſtände haften [2]; noch weniger begreiflich wäre ohne dieß, was ebenfalls Ariſtoteles ſagt, daß wir in den ſinnlichen Dingen eigentlich ihr Intelligibles ſehen [3], die Empfindung (Wahrnehmung) zwar Empfindung (Wahrnehmung) des Einzelnen als ſolchen, z. B. dieſes Menſchen (des Kallias) ſey, die Vorſtellung aber nicht dieſer, ſondern das Allgemeine deſſelben als Allgemeinbild oder *φάντασμα* deſſelben [4] ſey. Hieran ſchließt ſich bei Ariſtoteles zunächſt: das Wahrnehmen für ſich entſpreche dem bloßen Sagen und Denken — welche Bedeutung dieſe Ausdrücke bei ihm haben, iſt früher gezeigt worden [5] —; das hinzukommende Gefühl des Angenehmen

[1] S. 451.

[2] De Anim. II, 12 in: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.* Ebenſo III, 2 mit dem Zuſatz: *διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἐνεισὶν αἱ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.* Vergl. das über das Phyſiſche im Denkproceß Geſagte in der Anm. S. 450.

[3] III, 8: *Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.* — III, 7: *τὰ μὲν εἴδη τὸ νοητικὸν* (*τῆς ψυχῆς*, nicht *ὁ νοῦς*) *ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.*

[4] *Αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τῶν καθόλου, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου.* Anal. Post. II, 19 extr.

[5] in der fünfzehnten Vorleſung.

und Unangenehmen aber habe Bejahung und Verneinung zur Folge [1], und auch die Seele des Thiers urtheile [2].

Es kann nach dem nicht auffallen, wenn wir weiter gehend ſagen, daß die Seele des Thiers auch ſchließt; denn dieß iſt das Dritte nach dem Urtheilen. Die drei geiſtigen Functionen wurden ſonſt ſo unterſchieden: simplex apprehensio, judicium, discursus; heutzutag ſagt man: Begriff, Urtheil, Schluß. Nun iſt es leicht und unmittelbar einzuſehen, daß die drei Klaſſen von Kategorien, welche Kant unter den Titeln Quantität, Qualität, Relation aufſtellt, ſich wie jene drei Functionen verhalten. Viel und Wenig unterſcheidet die Seele auch des Thiers in einfacher Wahrnehmung, die Mathematik bewegt ſich im bloßen Begriff; daß die Qualität dem Urtheil anheimfalle, brauchen wir nicht erſt zu ſagen. Ferner aber läßt ſich zeigen, daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß ſind, die dem Verſtand den Schluß vermitteln; es ſieht z. B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß dieſem Accidens eine Subſtanz zu Grunde liege; ebenſo, aller Erfahrung voraus, ſucht es zu der Wirkung die Urſache. Das müßig ſtehende Pferd ſieht ſich nach der Urſache eines ihm unerwarteten Geräuſches um; der ſchüchterne Vogel, das ſcheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in ſeiner Nähe nach der entgegengeſetzten Seite; nicht der Verſtand ſagt es ihm, ſondern die Seele, von der es allein und inſofern noch mehr beherrſcht wird als der Menſch.

[1] *Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὄμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει* (*ἡ ψυχή*). De An. III, 7.

[2] III, 2 (p. 52, 2 ss.): *ἑκάστη αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἡ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ τὰς διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις.* III, 9 in.: *ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὅ διανοίας ἔργον ἐστί* (beim Menſchen nämlich) *καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν κατὰ τόπον κίνησιν.* — Das *νοῦς κριτικός*, p. 67, 12, kann dort wohl bloß vom Menſchen gemeint ſein, oder es iſt bequemer Ausdruck, wie *ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς*, ſo ſcharf er dieſe beiden unterſcheidet. S. oben S. 454 ff.

Hätte der berühmte David Hume nur einmal das Kind in der Wiege beobachtet, das noch ohne alle Erfahrung, außer Stande den Kopf zu bewegen, wenigstens die Augen nach der Seite wendet, von welcher ein ihm unbekannter Ton, z. B. der eines muſikaliſchen Inſtruments, kommt, unſtreitig hätte er dann ſeine Erklärung der Entſtehung des Cauſalbegriffs in uns ſich erſpart. „Zwei Erſcheinungen, die wir oft und lange Zeit aufeinander folgen ſehen, gewöhnen wir uns endlich in einer nothwendigen Verknüpfung, und zwar die vorhergehende als Urſache, die folgende als Wirkung zu denken". Das erwähnte Kind hatte keine Zeit, ſich auf ſolche Weiſe zu gewöhnen, oder auch nur zwei Erſcheinungen wiederholt als aufeinander folgende zu beobachten, und vollkommen Recht hatte Kant, wenn er behauptet, daß der Menſch (und er hätte es mit der nöthigen Unterſcheidung ebenſo gut vom Thier ſagen können) zur Erfahrung eben nur gelangt, weil es ihm natürlich iſt, wo er die Wirkung gewahr wird, die Urſache zu ſuchen.

Erklärt und im Einzelnen gezeigt iſt hiemit, was von der noetiſchen, intellectiven Seele früher im Allgemeinen behauptet worden [1]. Erklärt, wenigſtens von Einer Seite, das bei anderer Gelegenheit und unabhängig von Ariſtoteles geſprochene Wort: die Seele weiß nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft [2]. Sie iſt die unausgeſprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wiſſenſchaft. Setzt man in dem bekannten, für ariſtoteliſch geltenden Ausſpruch an die Stelle des unbeſtimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, ſo iſt es die gewiſſeſte Wahrheit, daß nichts im Verſtande iſt, was nicht zuvor in der Seele war, wo die bekannte Leibniz'ſche Einſchränkung: excepto ipso intellectu, ganz unpaſſend iſt, da vielmehr die Meinung iſt, daß der Verſtand bloß materiell genommen ſchon ganz in der Seele iſt. Dieſe bloß weſentliche Wiſſenſchaft iſt die unerworbene, voraus (a priori) da ſeyende, die jeder erworbenen, alſo wirklichen,

[1] in der neunzehnten Vorleſung.

[2] Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur 1807. Erſter Band philoſophiſcher Schriften, S. 369.

vorausgehen muß [1]. Hier aber iſt es eben um die Wiſſenſchaft zu thun, die der Geiſt ſich zu erwerben hat, ſoll er der Welt mächtig werden. Denn er ſelbſt iſt ohne Wiſſenſchaft und, wie Ariſtoteles ſagt, einer Tafel gleich, auf der noch nichts wirklich geſchrieben iſt. Man kann zwar ſo zu ſagen täglich hören oder leſen, Ariſtoteles habe die Seele eine unbeſchriebene Tafel genannt, während er dieß ausdrücklich vom Verſtande [2] ſagt. In Bezug auf die Seele iſt das Wiſſen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Ariſtoteles der Geiſt ſelbſt ein Hinzukommendes iſt. Im Geiſt iſt nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er iſt daher nicht Wiſſenſchaft, ſondern nur wiſſend: wiſſend aber nur durch ſein Verhältniß zu der Seele.

Dieſes Verhältniß zur Seele beruht darauf, erſtens: daß in der Seele ſchon Begriffe, von aller Materie befreite, alſo die bloße Form enthaltende Vorſtellungen der einzelnen ſinnlichen Dinge ſind, aber ohne daß dieſe Begriffe ihr ſelbſt gegenſtändlich wären; ſie ſind in ihr der Materie nach, für einen Dritten, wie man ſonſt zu ſagen pflegt, unausgeſprochen und bloß potentiell; wie auch Ariſtoteles ſagt: wohl ſey die Seele der Sitz der Begriffe, nur daß es nicht die ganze ſey, ſondern nur die intellective, und daß die Begriffe in ihr nicht actuelle, ſondern bloß potentielle ſeyen [3]. Zur Wirklichkeit erhebt ſie erſt der Geiſt, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen ſinnlich empfundenen Dinge, ſondern die Begriffe dieſer Begriffe [4], d. h. die Allgemeinbegriffe ſind, durch welche der Geiſt der Dinge mächtig und wiſſend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über ſie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, ſondern frei von ihr bleibt. Der Name, mit dem der Geiſt ein einzelnes Ding, z. B. als Baum,

[1] *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Anal. Post. I, in.

[2] De An. III, 4 (p. 58, 17—20). Weiteres, wozu die Stelle auffordern kann, im Folgenden.

[3] *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες, τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* De An. III, 4.

[4] *ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν, ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν.* III, 8 (p. 62, 14. 15).

bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieſes Baums, und ſelbſt nicht bloß den Begriff aller wirklichen, ſondern aller möglichen Bäume. Dieſes Allgemeine iſt das reine Erzeugniß des Geiſtes ſelbſt, weil er, wie ſchon Anaxagoras geſagt, um alles zu begreifen, unvermiſcht ſeyn und mit nichts etwas gemein haben darf [1], alſo gegen jedes ſelbſt ſich als das Allgemeine, aller gleich Mächtige verhält. Was aber den Begriffen, das widerfährt auch den Urtheilen und Schlüſſen; denn wir haben geſehen, daß die Seele nicht bloß begreift, ſondern auch urtheilt und ſchließt. Auch die Urtheile und Schlüſſe alſo, die in der Seele unausgeſprochen ſind und ſtets nur auf das Einzelne ſich beziehen, werden zu wirklichen allgemeinen, z. B. daß nicht dieſes A ſondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.

Zweitens nun aber iſt zu bemerken, daß der Geiſt dieſe Wirkungen zunächſt nicht durch einen beſonderen Act, ſondern durch ſeine Gegenwart, durch ſein bloßes Daſeyn ausübt; es iſt nicht eine zufällige und vorübergehende, es iſt eine bleibende und von ſeinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zuſtandes (einer διάθεσις), ſondern vermöge ſeiner Natur ausübt, wie es die Natur (ἕξις) des Lichts iſt, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ ſind, zu wirklichen zu machen; denn ich beziehe hieher, was Ariſtoteles vom wirkenden Verſtande, freilich nur im Allgemeinen ſagt [2]. Denn wo wir uns von ihm durch nichts Neues in der Sache unterſcheiden können, müſſen wir um ſo mehr an der Methode feſthalten, die uns das Betrachten der Uebergänge und ein mehr förmliches Auseinanderhalten der Momente zum Geſetze macht. Der letzte Schritt hat uns alſo nicht weiter als bis zum natürlichen Verſtande und bis

[1] Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας (p. 57, 7 ss.), καὶ μηδενὶ μηθὲν ἔχειν κοινόν (58, 12). De An. III, 4.

[2] καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος (ὁ ποιητικὸς) νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. De An. III, 5. — Ueber den Unterſchied zwiſchen διάθεσις und ἕξις vergl. man Categor. VI. — Metaph. VIII, 5 (p. 172, 19 ss.) iſt der ἕξις entgegengeſetzt, was παρὰ φύσιν iſt.

zur gemein- d. h. allgemein verſtändigen Erkenntniß der Dinge geführt. Zum bloß natürlichen Verſtande, weil der Geiſt hier nur ſeiner Natur nach wirkend iſt, zur allen Menſchen gemeinen, in jedem vorausgeſetzten Erkenntniß, weil hier noch nicht der individuelle Geiſt als ſolcher wirkt, die Individualität alſo auch keinen Unterſchied machen kann. Gegen das in der Seele liegende potentielle Wiſſen muß das hier entſtehende ſchon für actuelle Wiſſenſchaft gelten. Aber zu der frei erzeugten Wiſſenſchaft verhält ſie ſich wieder als vorausdaſeyende (προϋπάρχουσα) und als potentielle Wiſſenſchaft.

Wir werden alſo auch nach dieſer und über ſie die erworbene Wiſſenſchaft ſetzen, an welcher der Wille Theil hat, wie ſchon daraus erhellen würde, daß dieſe Wiſſenſchaft ſtets nur im Verhältniß, als die menſchlichen Zwecke, d. h. die Gegenſtände des menſchlichen Wollens, ſich erweiterten, zugenommen hat und gewachſen iſt. Und auch dieſe erworbene Wiſſenſchaft, die zu ihrer Vorausſetzung die natürliche Erkenntniß hat, wird ſich nur auf die ſinnliche Welt beziehen; denn nur des Dazwiſchengetretenen, wie wir es nach Ariſtoteles nennen können, will ſie ſich bemächtigen, und nur dianoetiſch, denkend wird der Geiſt in ihr ſeyn, aber nicht das Denken ſelbſt, dazu wird er erſt mit dem rein und ſchlechthin Intelligibeln; da jedoch in der Natur nichts Abſolutes, alles nur relativ iſt, wird auch die ariſtoteliſche Unterſcheidung des leidenden und des wirkenden Verſtandes kein ſchlechthin trennender Gegenſatz ſeyn können, ſondern es werden Stufen und Vermittlungen ſeyn. Gehen wir von dem Verſtande aus, der im tiefſten Sinne der leidende und in der intellectiven Seele iſt, ſo wird der ſeiner Natur nach wirkende Verſtand im Verhältniß zu demſelben actus ſeyn; aber inwiefern er nicht frei oder wollend, keiner Thätigkeit ſich bewußt, ſondern bloß ſeiner Natur gemäß wirkt, iſt er auch nur leidender Verſtand, wiewohl einer höheren Stufe oder Potenz, und wieder gegen dieſen verhält ſich der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende als actus; aber ſoweit er an den natürlichen gebunden iſt und dieſen zur Vorausſetzung hat, werden wir auch ihn nicht von dem Leiden völlig freiſprechen können, und der ſchlechthin und bloß wirkende, der ſchaffende,

wird erſt der von aller Vorausſetzung, alſo von aller Materie wirklich geſchiedene (*χωρισθείς*) ſeyn können, der, wie Ariſtoteles ſagt, rein er ſelbſt iſt [1]. Aber wo wir jetzt ſind, da iſt deſſen Stelle noch nicht; denn es handelt ſich ja hier zunächſt nur um den Verſtand, der das Fremde, Dazwiſchengetretene ſich unterwirft, ſoweit alſo noch mit dem Materiellen zuſammenhängt (*τῶν συνθέτων* iſt, wie dieß anderwärts ausgedrückt wird [2]); dennoch, wenn nicht wirklich geſchieden, iſt derſelbe wenigſtens frei gegen alles Materielle und von ihm geſchieden ſeiner Natur nach (*χωριστός*, ein ariſtoteliſcher Ausdruck), und darum fähig, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenſchaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufaſſen, alſo es mathematiſch zu begreifen [3], fähig, nicht allein von dem bloß Erſcheinenden zur Sache ſelbſt (zum Weſen) ſich zu erheben [4], ſondern, weil er hier als frei wirkend in ſeinem Weſen (reiner Actus) iſt, auch ſich ſelbſt mit dem Denken zu ergreifen [5].

Es kam darauf an, für alle einzelnen Ausſprüche des Ariſtoteles den Zuſammenhang zu zeigen, in dem ſich ihre Wahrheit erweiſt. Eines jedoch ſcheint noch Erläuterung zu fordern; einmal, daß Ariſtoteles ſagt: es bleibe dem dazwiſchen getretenen Fremden gegenüber der Verſtand nur als die mächtige Natur zu beſtimmen [6], und ebenſo, daß der Verſtand dem Vermögen nach das Intelligible iſt, wirklich aber oder der That nach nichts, eh' er es begriffen [7]. Allein was das Erſte betrifft, ſo

[1] S. die Stelle in der zwanzigſten Vorleſung.

[2] Metaph. XII, 9 (pag. 255, 27).

[3] *τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα*, de Anim. III, 4 (p. 58, 7), bekannter ariſtoteliſcher Ausdruck für das Mathematiſche.

[4] *τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα* (ebenfalls bekannter Ausdruck für den oben bezeichneten Unterſchied), *ἄλλῳ* (*ἢ τῷ αἰσθητικῷ*) *ἤ τοι χωριστῷ κρίνει*. Ibid. (p. 58, 5).

[5] *καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε* (*ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ*) *δύναται νοεῖν*. Ibid. 4 (p. 57, 27 coll. 26).

[6] (*παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει*) *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναί φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν*. Ib. 4 (p. 57, 10 ss.).

[7] *ὅτι δυνάμει πως ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς· ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ*. Ib. 4 (p. 58, 17 ss.).

verhält ſich in Wahrheit, ſolange das Fremde nicht von ihm durchdrungen iſt, der Verſtand gegen dieſes als die bloße Macht des Begreifens, wie das Licht, wenn der dazwiſchen getretene Mond es verhindert, auch die bloße Macht iſt, die Erde zu beleuchten, aber darum nicht aufhört in ſich purus actus zu ſeyn, und was das Andere, ſo iſt unter Vermögen hier nicht eine Möglichkeit zu verſtehen, die im Actus aufhört Möglichkeit zu ſeyn, ſondern eine Macht, die auch im Actus und nach demſelben nicht aufhört Macht zu ſeyn, wie Ariſtoteles ſagt, daß der Verſtand, wenn er frei wirkt und wirklich wiſſend geworden iſt, auch dann auf gewiſſe Weiſe Macht iſt [1], nämlich in ſeiner Superiorität über die bloß zufällige Wirklichkeit ſich behauptet, in der Berührung mit dem Objekt ſelbſt nicht bis zum Objekt herabſinkt, in der Berührung mit dem Materiellen frei von ihm als *χωριστὸν* und über ihm als Subjekt (im früher erklärten Sinn) ſtehen bleibt. Es iſt alſo hier überall nicht von der Möglichkeit die Rede, in welcher z. B. das Samenkorn iſt, unter beſtimmten Umſtänden ſich zur Pflanze zu entwickeln, ſondern von der, in welcher ſich befindet, wer die Macht hat etwas hervorzubringen [2]. Zum Ueberfluß hat Ariſtoteles anderweitig erklärt, in welchem Sinn er ſich des Worts mächtig bedient. Wer die Macht hat ſich zu ſetzen, wird nicht immer ſitzen, er hat auch die Macht zu ſtehen. Die Macht für das eine ſchließt die für das andere ein. Es kann einer die Macht haben zu reden, und nicht reden, und die Macht nicht zu reden, und doch reden. Das eine wenn es zur Wirklichkeit

[1] Ibid. 4: *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως· οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν* (hier nämlich iſt er die Macht vor allem Actus, dort die Macht, die den Actus überdauert). Was das „alles Werden" im Anfang der Stelle betrifft, ſo iſt das ariſtoteliſche Ausdrucksweiſe, daß das Erkennende im Erkennen das Erkannte iſt, ſo de An. III, 8 in.: *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά*; und überhaupt lehrt er: *Τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*, III. 7 in.

[2] *Τὸ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναι ἐστὶν οἰκοδομεῖν.* Metaph. IX, 3 (p. 178, 3 ss.).

kommt (*ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια*[1]), macht nicht das andere unmöglich, d. h. auch dann bleibt, was die Macht des einen war, die Macht auch des Gegentheils. Anders weiß ich wenigstens den Aristoteles nicht zu verstehen, dem ich unmöglich eine Tautologie zuschreiben kann, wie die, welche nach der andern Erklärung herauskommt[2].

So viel also gelegenheitlich zur Erklärung eines aristotelischen Ausdrucks. Das zuletzt Vorgetragene im Allgemeinen aber enthält in Kürze die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens. Denn auch die erworbene Wissenschaft muß zu diesem gerechnet werden, weil sie ganz von ihm sich herleitet. Der Mensch, indem der Geist nicht frei von der empfindenden, natürlich urtheilenden, schließenden Seele, also nicht in seinem eigenen esse ist[3] — der natürliche Mensch, wie der Ausdruck *ἄνθρωπος ψυχικὸς*, dessen sich das Neue Testament bedient, richtig übersetzt worden, weiß nichts von Gott; angenommen aber, es sey ihm von außen irgendwie eine Kenntniß Gottes geworden, so könnte er wohl durch eine analoge Anwendung der für das Natürliche gegebenen Erkenntnißmittel, er könnte mit denselben Prämissen und derselben Art zu schließen, die für die sinnliche Welt Gültigkeit hat, auch das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Dieß war in der That die Verfahrungsweise der ehemaligen Metaphysik, oder des Theils derselben, der die natürliche Theologie genannt wurde, wie dieß ein billiger Beurtheiler der älteren sowohl als der kritischen Philosophie, der ehrenwerthe Garve[4] richtig

[1] Metaph. ibid.

[2] *Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· λέγω δ' οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι τούτῳ, ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.* Ibid. p. 179, 2 ss. Das *οὐθὲν* im ersten Satze so allgemein gesetzt, wie es gesetzt ist, wenn man es nicht durch das *οὐ λέγεται κ. τ. λ.* beschränkt, also auf dieses bezogen denkt, wäre sinnlos. Der zweite Satz ist hier beigefügt, weil in ihm das *ἐνδεχόμενον* und das *δυνατὸν καθῆσθαι* unterschieden sind. Zu ersterem, der bloßen Möglichkeit des Sitzens, gehört auch ein Sitz, sowie die aufrechte Gestalt, da das Thier entweder nur liegen, oder nur liegen und stehen kann.

[3] *οὐκ ἐστιν ὅπερ ἐστίν.*

[4] **Zu der von ihm übersetzten Ethik des Aristoteles I, S. 214.**

und naiv zugleich ausgedrückt hat, wenn er ſagt: „Ueberhaupt iſt dieſer Metaphyſik die überſinnliche Welt von der ſinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andere Weiſe getrennt, als der uns unſichtbare Theil dieſer ſinnlichen Welt von dem uns ſichtbaren getrennt iſt. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß unſerer Erdkugel zur Kenntniß des Saturnus übergehe, iſt kein anderer, als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt geſehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derſelben vorherging, was nach ihr ſeyn wird, und was über dieſelbe erhaben iſt". Da hat nun aber Kant den großen Strich dazwiſchen gemacht, das Blendwerk aufgedeckt, mit dem die natürliche Erkenntniß ſich ſelbſt täuſchte, indem ſie ſich ins Uebernatürliche fortſetzen wollte, oder wie Kant ſagt, überfliegend, tranſcendent wurde. Was J. G. Hamann in Bezug auf Sokrates, aber offenbar ſchon geleitet von kantiſchen Mittheilungen geſagt hat, drückt das wahre Reſultat von Kants Kritik des natürlichen Erkennens auf eine Weiſe aus, wie dieſe ſelbſt es nicht vermochte: „Das Samenkorn unſerer natürlichen Weisheit muß verweſen, in Unwiſſenheit vergehen, damit aus dieſem Tode, aus dieſem Nichts das Leben und Weſen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeſchaffen werde".

Wir haben im Anfang gegenwärtiger Vorträge dieſe Metaphyſik erſt zum Ausgangspunkt genommen [2], ſofort aber ſie für eine künſtliche und gemachte Wiſſenſchaft (disciplina spuria et factitia) erklärt. Darin konnte ein Widerſpruch zu liegen ſcheinen. Allein es war mit dieſem Urtheil die Metaphyſik darum nicht für ein bloß zufälliges Erzeugniß erklärt. Denn auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens iſt auch ſie ſelbſt ein natürliches Erzeugniß, und dieſer Verſuch, mittelſt der bloß natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft (als Vermögen zu ſchließen) ins Ueberſinnliche ſich zu erheben, war und iſt auch noch jetzt der unvermeidlich erſte; und da kein Lehrer der Philoſophie den, welchen er in der Vernunftwiſſenſchaft unterweiſen will, anders

[1] Sokratiſche Denkwürdigkeiten, S. 51.
[2] in der eilften Vorleſung.

als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und außerdem jede Vorbereitung zur wahren Wiſſenſchaft nur im Entfernen und Hinwegſchaffen des unächten Wiſſens beſtehen kann: ſo wird die natürliche Einleitung zur Philoſophie, über die ſich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufſtellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige ſich einzubilden ſcheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und außer aller Philoſophie eine ſolche möglich), ſie wird nur in der Kritik jener dem natürlichen Menſchen allein möglichen Wiſſenſchaft beſtehen können, und es hat inſofern Kants Werk auch von dieſer Seite (der didaktiſchen) bleibende Bedeutung.

Für den weiteren Verlauf nun aber iſt durch die vorgetragene Erkenntnißtheorie Folgendes gewonnen. Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einſchließen (es iſt das einzige Princip unſerer ferneren Entwicklung), das Ich, das in jedem Menſchen iſt, und an deſſen Stelle jeder ſein eignes denken mag, wir haben dieſes jetzt frei gegen das „dazwiſchengetretene Fremde", und deſſelben mächtig durch die Erkenntniß. Der Wille, der ſich ſelbſt hat, findet er ſich auch von der Natur beſchränkt in Anſehung der Mittel (denn nicht jedes dient zu jedem), ſo iſt er dagegen frei in Anſehung der Zwecke, oder, da vieles ſelbſt wieder nur als Mittel erſtrebt wird, frei in Hinſicht des letzten und eigentlichen Zwecks, welcher dem einmal ſich ſelbſt beſitzenden kein anderer ſeyn kann, als ſich in ſeinem Seyn, und da dieſes, wenn nur in Leiden und Entbehrungen beſtehend, vor dem Nichtsſeyn nichts voraus hätte, im Wohlſeyn, d. h. im Vollgenuß ſeines Seyns, zu erhalten (denn darüber, daß Wohlſeyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es ſich nicht der Mühe umſtändlich zu ſeyn). Zugleich wiſſen wir aber nun den Menſchen von Seiten des natürlichen Verſtandes hinlänglich ausgerüſtet, um alles, was näheren oder entfernteren Bezug hat auf den letzten Zweck, als ſolches zu erkennen und zu unterſcheiden, dieſer Einſicht gemäß zu benutzen und ſeinem Willen dienſtbar zu machen, d. h. als Materie deſſelben zu behandeln.

Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewiſſen Schranken, von denen nicht gleich zu ſagen iſt, wo ſie herkommen. Nur dieß leuchtet

ſofort ein, daß ſie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von dieſem iſt das Ich los, nach der Vorausſetzung; auch nicht von den Menſchen, ſofern ſie ſinnliche Weſen; es bleibt alſo nur, daß ſie von den Menſchen kommen, ſofern ſie eine intelligible Seite haben und intelligible Weſen ſind. Der Menſch, mit dem wir uns bis jetzt beſchäftigten, iſt der einzelne; als einzelner hat er ſeine Stelle in der ſinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Menſch außer der Stelle, die er in der ſinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Menſch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir ſagten, daß ſie dem ganzen Seyenden gleich iſt. Aber nicht dieſe ganze Möglichkeit iſt durch den einzelnen erfüllt. Er läßt alſo unbeſtimmbar viele Möglichkeiten als durch ſich ſelbſt unerfüllt außer ſich. Dieſe Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee iſt, haben unter ſich ein ſolches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und ſo die eine nicht ſeyn könnte ohne die andere, und wenn dieſe nicht zum Seyn zugelaſſen wäre, auch jede andere (alſo jeder einzelne, durch den dieſe erfüllt iſt) keinen Anſpruch auf daſſelbe hätte. Dieß iſt alſo eine intelligible Ordnung, die älter iſt als die wirklichen Menſchen, und nicht erſt von der Wirklichkeit ſich herſchreibt, alſo auch in dieſer fortdauert und dem ſelbſt- und eigenthätig gewordenen Willen ſich als Geſetz auferlegt, keinem verſtattet das Maß des ihm zuſtehenden Rechts zu überſchreiten, und dadurch jedem erſt möglich macht zu wollen. Soweit iſt völlig gleicher Anſpruch auf Seyn und Wohlſeyn; aber wo wäre überhaupt Ordnung, und wie ſollten die Möglichkeiten ſich gegenſeitig ergänzen ohne Unterſchiede, alſo ohne Ungleichheit? Es fragt ſich alſo zunächſt, von welchem Belang dieſe Ungleichheit ſey, und worauf ſie beruhe.

Hier müſſen wir uns abermals erinnern, daß das, woraus der Menſch geſchöpft und genommen iſt (a°), nicht einer einzelnen Art von Dingen, ſondern dem ganzen Seyenden gleich iſt, alſo auch alle vermöge deſſelben mögliche Stufen und Unterſchiede in ſich, nur in eminenter Potentialität enthält, ſo daß, wenn es zur Verwirklichung dieſer

Möglichkeiten kommt, hier, wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigſten bis zur höchſten, erſcheinen müſſen, alſo eine Stufenfolge entſteht, deren Glieder von verſchiedenem Werth ſind, je nachdem ſie von dem Letzten, das Zweck iſt, näher oder weiter abſtehen. In der Natur gilt der Menſch als Zweck, aber der Menſch iſt hier nicht der einzelne, es iſt der Menſch in der Idee, welchem nicht der einzelne, ſondern nur die Geſammtheit völlig entſpricht. Zweck alſo kann auch nur noch dieſe, die Geſammtheit, ſeyn, für die nicht alle von gleichem, ſondern nur von höherem oder geringerem Werth ſeyn können, je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkt genommen, d. h. je mehr in ihnen das Gemeinſame lebt, oder je mehr ſie bloß für ſich, für ihre individuellen Zwecke, für die eigene Erhaltung thätig ſind. Gehoben und geadelt iſt jeder in dem Verhältniß als er der Geſammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern ſtehend, iſt ſtolz in dieſem Gefühl der Gemeinſchaft, als deren Glied er ſich weiß; er dient, der Feldherr herrſcht, aber auch dieſer iſt nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man ſagen: derjenige herrſcht am meiſten, der am meiſten dient. Im natürlichen Lauf der Dinge dienen die früher Lebenden den nachfolgenden Geſchlechtern; die Nachkommen genießen des Schattens der Bäume, welche die Väter nicht ohne Mühe gepflanzt und herangezogen haben; die ſpätere Zeit erfreut ſich der Wahrheit, die eine frühere unter Kämpfen, Mühen und ſelbſt Schmerzen aller Art errungen. Niemand beklagt ſich darüber, daß ſein Thun ſpäter Lebenden zu gut kommt, und nicht erniedrigt fürwahr würde ſich fühlen, ſondern erhöht, wer berechtigt wäre, nicht ſich ſelbſt, ſondern dem Ganzen ſich geboren zu achten (non sibi sed toti natum se credere mundo).

Man kann es als ein menſchliches Gefühl anerkennen den Wunſch, daß alle Menſchen auf gleicher Höhe ſtünden; aber es iſt ein vergebliches Bemühen, dieſe Unterſchiede aufzuheben, die ſich nicht erſt aus der Welt der Freiheit herſchreiben, die ſchon in der intelligibeln Welt vorgeſehen und hypothetiſch durch die Idee vorherbeſtimmt waren, dieſe

Ungleichheit zu tilgen, die nicht von Menſchen gemacht, die von einer Ordnung herkommt, welche über dieſe Welt hinausreicht, und die Folge jenes großen Geſetzes alles Seyenden iſt, nach welchem nicht nur kein Staat, wie Ariſtoteles ſagt [1], ſondern keine Art von Gemeinſchaft aus lauter Gleichen (ἐξ ὁμοίων) beſtehen kann, ſondern nur aus Weſen, die der Idee, alſo dem innern Werth nach voneinander verſchieden ſind (ἐξ εἰδει διαφερόντων), es keine Art von Ordnung möglicher oder wirklicher Dinge geben kann, in der nicht von Geburt an eines von dem andern auf die Weiſe abſteht, daß das eine herrſcht, das andere beherrſcht wird [2]. Dieſes Geſetz, das Ariſtoteles als ein allgemeines, als ein Naturgeſetz ausgeſprochen, iſt die Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweist, welche in dieſer Welt zu erfüllen ſein angebornes, natürliches Recht iſt, das zu überſchreiten ihm ſelbſt verderblich iſt, und welches zu achten oder nicht zu achten ebenſowenig in des andern Belieben ſteht; geboten iſt ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er beſtimmt [3] und für welche er daher Zweck iſt, auch als Selbſtzweck, für dieſe Stelle auch den Willen gelten zu laſſen, vermöge deſſen er ſich ſelbſt will: geboten, denn nicht vom Menſchen ſtammt jenes Geſetz, und nicht entzieht er ſich ihm, indem er ſich von Gott unabhängig macht, im Gegentheil eben dadurch, daß er auf die Seite des andern (des Seyenden) getreten, macht er dem Geſetz ſich unterthan, das dem von Gott nicht

[1] Polit. II, 2. Die Kapitel der Politik ſind nach den am Rande des Sylburgſchen Textes ſtehenden römiſchen Zahlen bezeichnet, die ſich, ſcheint es, auf die Zwingerſche Ausgabe beziehen.

[2] *Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἐνια διέστηκε, τὰ μὲν εἰς τὸ ἄρχεσθαι, τὰ δ' εἰς τὸ ἄρχειν.* Polit. I, 5. Wie Ariſtoteles hier ſagt, jenes Verhältniß gehöre zu dem Wohlthätigen, ebenſo ſagt er: dem einen frommt Sklave, dem andern Herr zu ſeyn. Polit. I, 2. Vgl. I, 5. — Ueber das urſprüngliche Organiſche der Geſellſchaft vgl. 1. Cor. 12, 12. 14. 15—26.

[3] — humana *qua parte locatus es* in re (disce), der bekannte Ausdruck des Perſius.

wiſſenden eine ſelbſtändige, ſelbſt thronende, von Gott unabhängige, gleich ihm (eigentlich ſtatt ſeiner) über den Menſchen erhabene Macht erſcheint und die Quelle des natürlichen, „allen gemeinen Rechts“ iſt, des Rechts, das „der wirklichen Gemeinſchaft und jeder Uebereinkunft zwiſchen Menſchen voraus“, nicht erſchloſſen und nicht eingeſehen durch den Verſtand, von ſelbſt allen ſich empfindlich macht, des Rechts,

Das nicht von heut' noch geſtern, ſondern allezeit
Da iſt und lebt, und niemand weiß, von wann es kommt,

bekanntlich Worte der Sophokleiſchen Antigone, die auch Ariſtoteles nicht unerwähnt gelaſſen an der Stelle, wo er von einer allgemeinen Ahndung des Menſchengeſchlechtes ſpricht, der Ahndung einer Macht, die vor und unabhängig von jedem Vertrag zwiſchen Menſchen Recht und Unrecht beſtimmt [1]. Dieſe ſelbe Macht aber, inwiefern ſie thatſächlich ſich offenbart, war dem griechiſchen Alterthum als Dike gefeiert, die nach dem alten Spruch, deſſen Platon in den Geſetzen erwähnt, ſtets im Gefolge des Zeus erſcheint, an deren Unverletzlichkeit die reine, aber nun dem Tod geweihte Antigone, die früher das ewige Recht angerufen hatte, vom tragiſchen Chor erinnert wird [2], und deren plötzliches Hervortreten in ungewöhnlichen menſchlichen Geſchicken auch die gemeine Volksmeinung mit Schrecken wahrzunehmen glaubt [3].

[1] Rhetor. I, 13: *ἔστι γὰρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ, μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους φαίνεται λέγουσα κ. τ. λ.* In dem *μαντεύονται* liegt, daß es nicht von dieſer Welt iſt und nicht im Verſtande liegt.

[2] Im Trotz fortſchreitend bis zum Ziel
Biſt du an Dikes hohem Thron
Gewaltig angeſtoßen, Kind!

Demoſthenes in der Rede gegen Ariſtogiton ſagt von der Dike: *ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τοῦ Διὸς θρόνου φησὶ καθημένην.* I, p. 69 (Bekker). Hesiod. Op. et Dies v. 248 (ed. v. Lennep): *Ὦ βασιλεῖς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθαι καὶ αὐτοὶ τήνδε δίκην.* Sophokles Oed. Col. v. 1384: *Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.*

[3] Man vergl. die von der Apoſtelgeſchichte (28, 4) aufbehaltene Rede der Einwohner von Malta: *ὡς δὲ εἶδον κρεμάμενον τὸ θηρίον (τὴν ἔχιδναν) ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Παύλου, ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους: πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.*

Hier iſt es, wo auch Kant die der theoretiſchen Vernunft geſetzte Grenze überſchreitet; als *ſittliches* Weſen iſt der Menſch der intelligibeln Welt nicht entlaſſen, und was für jene (die theoretiſche) ein außerhalb ihres Gebietes Liegendes iſt, iſt es nicht ebenſo für die praktiſche Vernunft: *Vernunft* iſt dieſe; denn auch ſie hat zum letzten Inhalt das rein Intelligible, das Seyende; *praktiſch* iſt ſie, weil eben dieſes Intelligible dem ſelbſt- oder eigenthätig gewordenen Willen ſich als Geſetz aufgelegt und Unterwerfung von ihm heiſcht. In dieſem Sinne alſo iſt das Sittengeſetz auch Vernunftgeſetz zu nennen; weil es nämlich das Geſetz iſt, das ſich von der intelligibeln Ordnung herſchreibt, durch das alſo das Intelligible auch in der Welt iſt. Wenn indeß an einer Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft Kant vom Gewiſſen ſagt: „wir werden durch daſſelbe eines von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber doch uns innigſt gegenwärtigen Weſens inne", und nach „Weſens" als Erläuterung beiſetzt: „der moraliſchen geſetzgebenden Vernunft", ſo können wir zwar dieſem Zuſatz nicht entgegen ſeyn, wenn er den Gedanken, jenes Weſen ſey *Gott*, abwehren ſoll (denn in Kants wiſſenſchaftlichem und ſittlichem Charakter iſt die behauptete *Autonomie* der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moraliſchen Geſetzes von Gott, einer der tiefſten, und was auch ſeichte Halbwiſſer dagegen vorbringen mögen, verehrungswertheſten Züge [1]); dagegen aber müßten wir uns verwahren, daß jenes Weſen die *menſchliche* Vernunft ſey, wie der unglücklich gewählte Ausdruck Autonomie zu ſagen ſcheint: es iſt nicht dieſe, es iſt die *in dem Seyenden ſelbſt wohnende* Vernunft, die (allerdings als *autonomiſche*, d. h. die ihr Geſetz nicht von Gott erhält) ſich den Willen unterthan macht; und was in der theoretiſchen Vernunft nur als Ruhendes (als Objekt reiner Contemplation) iſt, iſt gegen den Willen, der ſich ſelbſt Zweck iſt, praktiſch, d. h. wirkſam, geworden; auch nicht an die menſchliche Vernunft, ſondern lediglich an den *Willen*

[1] Wie wichtig es iſt, daß Kant die Moral „*ſecularisirt*" hat, wird die ſpätere Ausführung zeigen. Ein Franzoſe rühmt es von Pascals Provinciales: „elles ont beaucoup fait, pour séculariser l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique."

wendet ſich dieſe intelligible Macht, und nicht Vernunft, ſondern Gewiſſen wird das Bewußtſeyn derſelben genannt, Gewiſſen, um das Beſtändige, immer Wiederkehrende dieſes Wiſſens, das nimmer Ablaſſende, noch Ermüdende der Macht, mit der es wirkt, auszudrücken.

Es geht alſo (dieß iſt das Endergebniß unſerer letzten Betrachtungen), es geht der wirklichen oder äußern Gemeinſchaft zwiſchen Menſchen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatſächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Geſetz übergienge, d. h. ebenfalls thatſächliche Exiſtenz erhielte, und als eine Macht erſchiene, nicht bloß im Menſchen, d. h. in ſeinem Gewiſſen, ſondern auch außer ihm, wenn nicht alſo in dieſe Welt eine mit thatſächlicher Gewalt bewaffnete Verfaſſung einträte, d. h. eine ſolche, in der Herrſchaft und Unterwerfung ſtattfindet. Dieſe äußere mit zwingender Gewalt ausgerüſtete Vernunftordnung iſt der Staat[1], der materiell genommen eine bloße Thatſache iſt und auch nur eine thatſächliche Exiſtenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Geſetz, das nicht von dieſer Welt, noch von Menſchen iſt, ſondern ſich unmittelbar von der intelligibeln Welt herſchreibt[2]. Das zur thatſächlichen Macht gewordene Geſetz iſt die Antwort auf jene That, durch welche der Menſch ſich außer der Vernunft geſetzt hat; dieß die Vernunft in der Geſchichte.

[1] Im Staat lebt man κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν: Ausdrücke des Ariſtoteles Ethic. Nic. X, 9 (p. 189, 28). Letzterem gleich im Folgenden entſprechend: δύναμις ἀναγκαστική.

[2] Gleichwie dieſe intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne deſſen Willen in der Welt iſt, ſo iſt ſie auch die von ſelbſt ſich einführende dadurch, daß ihr natürliches Daſeyn in der Familie gegeben iſt (die väterliche Gewalt).

# Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

Das Gebiet alſo, das wir jetzt betreten, iſt das der praktiſchen Philoſophie, und ich befinde mich in dem Theil meines Vortrags, welcher leicht der bedenklichſte ſcheinen könnte; ſchon weil er dasjenige betrifft, was auch unabhängig von aller Wiſſenſchaft jedem das Nächſte und Angelegenſte ſcheint, und worüber darum jeder ohne Bedenken ſich ein Urtheil zuſchreibt, zumal aber weil wenige begreifen werden, daß dieſer Gegenſtand, der ſo vielen der höchſte iſt und der den ganzen Umfang eines menſchlichen Geiſtes allein ausfüllen zu können ſcheint, daß dennoch auch dieſer im Zuſammenhang gegenwärtiger Vorträge nicht um ſeiner ſelbſt willen erſcheinen und demgemäß behandelt werden kann, vielmehr an ihm allein oder doch vorzugsweiſe hervorgehoben wird — nicht was an ihm feſthält, ſondern was über ihn hinaustreibt.

In der That nun aber ſehen wir das Ich — wie bemerkt, das einzige Ueberbliebene, woran ſich eine fernere Entwicklung anknüpfen läßt — wir ſehen das Ich in Folge des Geſetzes verluſtig alles deſſen und völlig abgekommen (déchû) von dem, was es gewollt, vom für-ſich-, vom nur Er ſelbſt, vom wirklichen abſolut, d. h. von allem frei Seyn, worin es nichts mit irgend etwas anderem gemein hätte (ein ἀμιγὲς im Sinn des Ariſteteles) und nur ſich ſelbſt Geſetz wäre, wogegen es ſich nun umfangen fühlt vom Geſetz, das ſich ſeinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt, umfangen vom Allgemeinen, und nicht mehr ſein ſelbſt, ſondern einer andern und fremden Gewalt, wovon die Folge im Ich keine andre ſeyn kann, als Unluſt und Widerwillen gegen das Geſetz und Streben ſich vom Geſetz zu befreien und den eignen Willen

zu haben. Einer gelüſtet wider den andern. Der ἀρχόμενος will der ἀρχὼν ſeyn. Dieſes iſt die nothwendig andere Seite der Sache, die ebenſowohl beachtet und erkannt ſeyn will, als von der andern die Heiligkeit des Geſetzes.

Die Befreiung vom Geſetz könnte zunächſt eine bloß thatſächliche ſeyn, einfache Uebertretung, der, weil auch nach dem Geſetz das Ich unbedingt Herr ſeines Thuns bleibt, nichts widerſtände, wäre nicht, dieſer Welt von bloß thatſächlicher Exiſtenz gegenüber, das Geſetz ſelbſt auch zur thatſächlichen Macht geworden, durch welche deſſen Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt iſt, die innerlich auferlegte Verpflichtung als äußerlich zwingende Gewalt (δύναμις ἀναγκαστική) erſcheint. Dieſe der bloß thatſächlichen Losſagung vom Geſetz gewachſene, wenn nicht immer ſie verhindernde, doch ſie rächende, und dadurch einſchränkende, ſelbſt als thatſächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft iſt, wie wir bereits geſehen, der Staat.

Ich zweifle zwar nicht, es werde eben dieſe thatſächliche Macht den meiſten Anſtoß gewähren, weil ſie die individuelle Freiheit zum voraus unterdrücke, noch eh' ſie ſich äußern könne. Denn das ſtehet den meiſten feſt, und iſt eine auch durch Kant begünſtigte Meinung, daß das Geſetz für ſich den Menſchen frei mache, weil es allerdings nur an ein moraliſches Weſen ſich richten kann; aber indem es jeden an ſeinem Theile verantwortlich macht für die Verwirklichung der Gemeinſchaft, während für dieſe keiner etwas thun kann; es ſey denn, daß alle ſie wollen, und zwar nicht Einmal wollen, ſondern immer wollen und gar nicht anders als wollen können, inſofern hat der Einzelne keine Freiheit weder für noch gegen das Geſetz zu handeln, wenn es nicht allen unmöglich gemacht iſt dagegen zu thun; nicht für, denn da wäre er das Opfer ſeiner geſetzlichen Geſinnung, nicht gegen, denn wüßte er, daß alle andern ihm ſpäter wie er ihnen thut, ſo wäre ſeine Handlung ſinnlos. Und gleichwie ich das Geſetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenſo kann ich auch nicht ausüben, was mir zuſteht, z. B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es iſt alſo offenbar, daß

vermöge des bloßen Geſetzes der Menſch vielmehr unfrei ſeyn würde, und das Individuum überhaupt erſt frei iſt, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demſelben zuvorkommend die Gemeinſchaft ſchon beſteht. Dieſes thatſächliche, d. h. von der Vernunft und alſo auch dem Geſetz unabhängige Vorhandenſeyn der Gemeinſchaft iſt alſo ein praktiſches Poſtulat der Vernunft ſelbſt, eine Vorausſetzung, ohne welche das Geſetz gar kein Verhältniß zum Einzelnen als ſolchen hätte, und wodurch dem Individuum eine Geſinnung erſt möglich gemacht wird. Man pflegt zu ſagen, der Staat, oder, wie Kant näher beſtimmt, die juridiſche Geſetzgebung ſey gleichgültig gegen die Geſinnung: man würde richtiger ſagen, ſie betrachtet ſich als die Vorausſetzung, ohne welche Geſinnung unmöglich wäre, ſie kann nicht fordern, was durch ſie erſt möglich wird. Hierin, ebenſo wie darin, daß er das Verbrechen a priori als unmöglich annimmt und nur dem augenſcheinlichen Beweis zugibt, daß es begangen worden, zeigt der Staat das richtige Gefühl ſeiner Bedeutung, ebenſo wie der Einzelne, wenn er von der bloßen Geſetzlichkeit der Handlungen nicht ſofort auf die Geſinnung ſchließt, und keinem als beſondere Tugend anrechnet, wenn er weder an der Perſon noch am Eigenthum eines andern ſich vergreift: wie, ſage ich, auch der Einzelne dadurch eine Ahndung des wahren Verhältniſſes zu erkennen gibt. Denn das iſt die erſte Wirkung der thatſächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur Perſon erhebt. Vor und außer dieſer Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Perſon. Perſon iſt das Subjekt, deſſen Handlungen eine Zurechnung zulaſſen. Außer der thatſächlich-beſtehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung, und wäre der Einzelne unverantwortlich. Krieg aller gegen alle iſt nach Hobbes der natürliche, dem Staat vorausgehende Zuſtand; daß er nicht in der Wirklichkeit vorausgegangen, dafür war geſorgt. Aber daß in einem ſolchen Zuſtand weder ſittliche Freiheit noch Zurechnung oder Verantwortung iſt, bedarf des Beweiſes nicht. Daß der Einzelne ſittlich frei und Perſon erſt durch den Staat iſt, dafür zeugt dieſer ſelbſt auch dadurch, daß wer immer gegen ſein Geſetz ſich vergangen, am meiſten wer gegen ihn ſelbſt ſich empört und

ſo außer dem Staat geſetzt hat, daß jeder ſolcher ihm aufhört Perſon zu ſeyn, der Ausübung ſeiner Freiheit, nach Umſtänden ſeiner perſönlichen Exiſtenz (für dieſe Welt) ganz beraubt wird.

„Der Menſch, der in den Staat eintrete, opfre ſeine natürliche Freiheit auf", ſo ſagt man; aber das Gegentheil vielmehr geſchieht, nur im Staat findet und erlangt er die wirkliche Freiheit. Damit ſchwindet zugleich ein anderer Wahn; denn wie ſollten ohne Freiheit die Individuen ſich bereden, eine freiwillige Uebereinkunft, einen Vertrag ſchließen, der den Staat zur Folge hätte? Dieſe Lehre vom urſprünglichen Vertrag bietet freilich auch von andern Seiten zu viele, unter anderm ſchon von David Hume dargelegte Undenkbarkeiten dar, als daß ein Mann von einigem Scharfſinn auf einen ſolchen Vorgang die Erklärung des Staats bauen könnte. Aber man findet dennoch nützlich, den Staat zu betrachten, als ob er auf eine ſolche Weiſe entſtanden wäre, und z. B. kein beſtehendes Recht gelten zu laſſen, von dem nicht anzunehmen ſey, daß jeder darein gewilligt haben würde, vollends aber kein neues Geſetz und keine Einrichtung entſtehen zu laſſen, wozu nicht, wie ſie ſagen, die Geſammtheit, eigentlich aber jeder einzelne ſeine Zuſtimmung gegeben habe. Da das Letzte unmöglich iſt, ſo führt dieß geraden Wegs zu der Einrichtung, die den Einzelnen vielmehr der drückendſten Tyrannei, dem Willen einer zufälligen Mehrheit unterwirft, einem Despotismus, welcher dadurch ſchlecht verhüllt iſt, daß der Einzelne nicht als verpflichtet wie ehmals, ſondern als berechtigt erklärt wird. Einen ſolchen Staat nennen ſie den Vernunftſtaat, wo aber unter Vernunft nicht die objektive, in den Dingen ſelbſt wohnende, die z. B. natürliche Ungleichheit fordert, ſondern offenbar die Vernunft des Einzelnen gemeint iſt, was nämlich dieſem zuſagt und genehm iſt. Daß ſie den Staat von dieſer menſchlichen, ſubjektiven Vernunft herleiten, ſieht man ja daraus, daß ſie Staaten und Verfaſſungen machen zu können glauben und zu dieſem Ende ſelbſt Verfaſſung gebende Verſammlungen zuſammenrufen. Schlecht genug freilich ſind die Verſuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller ſeit mehr als einem halben Jahrhundert in dieſer Richtung angeſtellten mußte endlich die Entſchloſſneren dahin bringen, die ſcheinbare Allgemeinheit,

dieſen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und abſolute Berechtigung auszurufen, zu dieſem Ende über das bloß Geſchichtliche hinaus auch ins Uebergeſchichtliche greifend, alle Unterſchiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für ſich hatte, wie Eigenthum und Beſitz, wodurch zuerſt der Menſch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit ſich erhebt, die aber, weil Ausſchließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle dieſe, vornemlich aber „alle Obrigkeit und Gewalt“ aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf deſſen Ankunft das Chriſtenthum die arme blödſinnige Menſchheit vertröſtet, den Himmel auf Erden einzurichten [1].

Vernunft — ja, aber nicht die ſchlechte des Individuums, ſondern die Vernunft, welche die Natur ſelbſt, das über dem bloß erſcheinenden und zufälligen Seyn ſtehen bleibende Seyende iſt, die Vernunft in dieſem Sinne beſtimmt den Inhalt des Staats, aber der Staat ſelbſt iſt noch mehr, er iſt der Act der ewigen, dieſer thatſächlichen Welt gegenüber wirkſamen, d. h. eben praktiſch gewordenen Vernunft, ein Act, der wohl erkennbar, aber nicht erforſchlich iſt, d. h. nicht durch Nachforſchen ſich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat inſofern ſelbſt eine thatſächliche Exiſtenz. Von nichts ſo Seyendem aber iſt der Zufall auszuſchließen, der ja ſelbſt in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, ohne ſie brechen zu können, der z. B. das Samenkorn, das zu völliger Entwicklung kräftiger Sonne bedarf, an eine ſonnenloſe Stelle wirft, und dagegen das beſſer im Schatten gedeihen würde, der Sonne ausſetzt; der Zufall, der auf ähnliche Weiſe wohl auch über Menſchen verfügt, damit durch Ueberwindung des Zufalls eine wirkliche (nicht bloß eingebildete) ewige Beſtimmung ſich bethätige. Indem alſo die Vernunft thatſächlich Macht geworden, kann ſie das Zufällige nicht ausſchließen, und dieſes von ihr unzertrennliche Zufällige iſt der Preis, um welchen das Weſentliche, d. h. ſie ſelbſt, gewonnen iſt;

[1] Im Beſitz erhebt ſich der Menſch über das Materielle, als das nicht für ſich ſeyn kann, und nur da zu ſeyn ſcheint, um Theil eines andern Seyns zu ſeyn (man erinnere ſich hiebei an die Erläuterungen über das τί ἦν εἶναι des Ariſtoteles).

und wenig Verstand der Sache scheint insofern in Aussprüchen zu liegen wie die bekannten: es müßte das thatsächliche Recht immer mehr dem Vernunftrecht weichen, und damit fortgefahren werden, bis ein reines Vernunftreich dastehe, das, sowie es gemeint ist, in der That alle Persönlichkeiten überflüssig machen, diesen Dorn im Auge des Neides hinwegschaffen würde, welcher zu gewissen Zeiten bis in Regionen herab sich verbreitet, wo man ihn nicht vermuthen sollte. Denn nur dem Thatsächlichen gegenüber hat auch menschliche Thatkraft Raum, und die Zeit, die es dahin gebracht, jenes völlig abgethan und entfernt hätte, könnte, wie es für die unsre von vermeinten Sprechern derselben vorausverkündigt wurde, großer Männer entbehren; mit dem reinen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmäßigkeiten eröffnet. Meine Sache ist es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einsamen Weg, und der immer einsamer werden muß, je näher er solchen Dingen führt, über die heutzutag jeder urtheilen, jeder mitreden zu können glaubt, wie Staat und Verfassung. Einen allem menschlichen Denken zuvorkommenden Act der intelligiblen Welt aus bloßer Denknothwendigkeit (auf Treu und Glauben des Denkens) anzunehmen, wäre nur solchen zuzumuthen, die dieser ganzen Entwicklung gefolgt sind.

Uebrigens läßt eben jene thatsächliche Seite des Staats erwarten, daß dieser Act eine geschichtliche Seite hat, durch welche er den weniger Geübten zugänglich ist. Das Gesetz der Gemeinschaft nämlich ist, wie wir gesehen, ein Gesetz für das Geschlecht. Das Individuum ist unvermögend, für sich allein der Gemeinschaft zu dienen. Es muß also erwarten und selbst darauf dringen, daß das Gesetz wirklich ein Gesetz für das Geschlecht werde, daß es eine vom Individuum unabhängige Macht sey, wodurch erst jedem einzelnen möglich wird, es in seinem Theile zu erfüllen. Denn auch der Begünstigte (der zu den *ἄρχουσι* gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Aristoteles sagt [1]), ist darum nicht frei von den Unterworfenen, sie müssen ihm auch Zweck

[1] *Εἰδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν.* Polit. I, 5 (p. 6, 20).

ſeyn, und er iſt für die Realiſirung der Gemeinſchaft verantwortlich. Die Frage iſt demnach, wie das Geſetz vom Individuum hinwegzubringen ſey, wie es als ein dem Geſchlecht aufgelegtes und deßhalb als Macht erſcheine, die vom Individuum unabhängig iſt. Hiezu nun liegen die Mittel eben in jenem unabhängig von ihm ſchon geſetzten, von der Ideenwelt ſich herſchreibenden Unterſchied zwiſchen Herrſchenden und Beherrſchten[1], indem unter dieſen leicht Einer mit Macht hinlänglich ausgerüſtet ſich finden wird, der die andern thatſächlich ſich unterwirft. Dieß wird nicht mit Ueberlegung oder durch Uebereinkunft, es wird inſtinktmäßig geſchehen. Die Herrſchaft eines Einzelnen erſt über die Familie, dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme, wodurch ein Volk entſteht, iſt die erſte und älteſte, die natürliche Monarchie. Soweit alſo läßt ſich jener Act, durch den ſich die Vernunftordnung verwirklicht, geſchichtlich erklären und nachweiſen. Von dieſer natürlichen (bewußtloſen) Monarchie geht der Weg und zwar, wie es das Loos der Menſchheit iſt, durch den Gegenſatz (durch republikaniſche Ideen) hindurch zur ſelbſtbewußten Monarchie, die als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt, und ſo auch der entwickeltſten Geſellſchaft gewachſen iſt. Jene erſte Monarchie kann nicht die ſich ſelbſt verſtehende ſeyn. Denn da der Staat zu den Dingen gehört, die von Natur ſind, und unabhängig von menſchlicher Intelligenz entſteht, ſo wird ſchon darin liegen, daß er für alle von ihm Befaßten und Betroffenen (die Herrſchenden ſelbſt nicht ausgenommen) blindlings, unerkannter Weiſe, bloß thatſächlich beginnt, der Verſtand aber erſt nachkommt, der vollkommen begriffene und ſich ſelbſt begreifende Staat nur fortſchreitender Weiſe erreicht wird, wobei alſo früher Momente der Staatsidee da ſeyn werden, ehe der Staat in ſeine wahre Bedeutung tritt. In dieſer Folge ſelbſt aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinander folgenden Formen ſchwebt, die ſie philoſophiſch (a priori) enthält, ſo daß ſie nicht, wie es ſich trifft, ſondern in vorherbeſtimmter

[1] S. oben S. 529 ff.

Folge hervortreten, aber die nun auch philoſophiſch zu erkennen, Sache der Philoſophie, und wohl insbeſondre der Philoſophie der Geſchichte[1] ſeyn wird.

Der Staat iſt es, ſagten wir, der dem Individuum eine Geſinnung erſt möglich macht; er ſelbſt aber fordert ſie nicht. Gerade indem er ſie nicht fordert, ſondern ſie nur möglich macht, ſich ſelbſt aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf ſich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erſt perſönlichen Tugenden, z. B. daß einer billig iſt, d. h. ſein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt (*ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον* iſt, wie Ariſtoteles[2] ſagt), ſondern ſich lieber ſelbſt etwas entzieht, wenn er gleich das Geſetz zu ſeinem Beiſtand hätte; oder daß er tapfer iſt (denn Ariſtoteles erwähnt zwar auch die Tapferkeit unter den vom Staat gebotenen, weil das Geſetz jedem verbiete, ſeinen Poſten in der Schlachtordnung zu verlaſſen, ſich auf die Flucht zu begeben, und die Waffen wegzuwerfen[3]; Tapferkeit jedoch iſt nicht bloß eine Tugend des Schlachtfeldes, und dieſe gebotene Tapferkeit, die, wie bei den älteren Römern, keine Wahl hat als auszuhalten oder zu Haus am Leben geſtraft zu werden, iſt nicht nothwendig eine perſönliche); oder daß er wahrhaft iſt, ſeinem Verſprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilſam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht verſchreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein perſönlich ſind und denen wir auch den Namen der geſellſchaftlichen geben können; denn mit ihnen erhebt ſich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinſchaft, welche wir die Geſellſchaft nennen werden. Inſofern iſt der Staat der Träger der Geſellſchaft; denn was Kant ſagt: die Freiheit müſſe Princip

[1] Der negativen Seite derſelben; vergl. unten S. 569, Anm. 1. Es iſt damit nicht geſagt oder gemeint, daß ſich die Idee des vollkommenen Staats jemals in Wirklichkeit darſtelle.

[2] Ethic. Nicom. V, 10 extr.

[3] Ibid. cap. I.

alles Zwangs und deſſen Bedingung ſeyn [1], davon iſt vielmehr das Gegentheil wahr; man müßte denn ſagen, auch der Zweck könne Princip heißen und Bedingung, unter welcher das, was nicht um ſeiner ſelbſt willen Iſt, dennoch Iſt. So jedoch hat es Kant nicht gemeint; dieß erhellt daraus, wie er jenen Grundſatz anwendet. — Der Staat ſoll Träger der Geſellſchaft ſeyn: er kann aber auch die Entwicklung der Geſellſchaft hemmen oder abſchneiden, wie umgekehrt von der Geſellſchaft der Verſuch ausgehen kann, den Staat zu ſchwächen oder ſich zu unterwerfen. Daraus ergeben ſich folgende Arten.

Der Herrſcher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum, der Geſellſchaft keine Entwicklung verſtattet, dem, in Kants Weiſe zu reden, die Freiheit nicht des Zwanges Zweck iſt, ein ſolcher iſt Deſpot; und wenn der Anfang der Geſchichte und der erſten großen Reiche im Morgenland ſeyn ſollte, und ferner wahr iſt, was Ariſtoteles ſagt, daß die aſiatiſchen Völker von Natur zur Knechtſchaft geneigter als die europäiſchen ſind [2], ſo war es nicht Zufall, daß die erſten Reiche Monarchien deſpotiſcher Art waren. Ebenſowenig war es zufällig, wenn die Aufgeweckteſten und Geiſtvollſten der Hellenen nach dem erſten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verſchiedene Zwiſchenſtufen (auch auf kurze Zeit eigenmächtig aufgeworfene Herrſcher) endlich, zumal nach dem glorreichen Ende der Perſerkriege, durch welche ſie nicht nur ſich ſelbſt des perſiſchen Jochs erwehrt, ſondern auch die Stammgenoſſen in Kleinaſien davon befreit hatten, zu jener Form entſchiedener Volksherrſchaft oder Demokratie fortgingen, bei welcher, wie man ſagen kann, der Staat völlig von der Geſellſchaft überwältigt, die Geſellſchaft ſich zum Träger (Grundlage) des Staats macht, dieſer den Fluctuationen derſelben preisgegeben und im Grunde und recht betrachtet ſo wenig mehr Staat iſt, als das deſpotiſch regierte Reich ein Staat heißen kann. Denn weder dem deſpotiſchen Herrſcher iſt es um den Staat zu thun (der ſucht nur ſich), noch der Demokratie, wo der Staat nur noch Werkzeug von Perſönlichkeiten iſt, worauf alle Demokratie

[1] Metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 242.
[2] Polit. III, 14 (p. 86, 22). VII, 7.

hinausläuft; um ſo unvermeidlicher, je größer der Reiz einer ſo erworbenen und beſtrittenen Herrſchaft, der freilich in Bauern-Demokratien nicht groß ſeyn kann, je mehr ſie nur der Preis eines mächtigen Wollens und eines großen Talents iſt. Denn in dem Verhältniß, als die Perſönlichkeit, wird nothwendig auch das Talent befreit und ihm nach allen Richtungen freier Lauf und Bahn eröffnet, daß es nicht an der Spitze des Heeres oder der Volksverſammlungen allein ſich geltend macht, ſondern auch über Kunſt und Wiſſenſchaft ſich verbreitet. Denn wo Deſpotismus herrſcht, iſt auch Wahrheit und Schönheit einem unüberſchreitbaren Typus unterworfen; wo die Geſellſchaft frei geworden, ſtreben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorſchrift, ſondern allgemeine und freiwillige Zuſtimmung zum Geſetz erhebt. Wenn in Aſien deſpotiſche Einzelherrſchaft, in Athen unbeſchränkte Volksherrſchaft den Staat als ſolchen nicht zur Geltung kommen ließ, ſo iſt es ein erhebendes Schauſpiel zu ſehen, wie Rom ſeine Beſtimmung erfüllt, die ganze Majeſtät des Staats zur Erſcheinung zu bringen. Denn nie iſt der Staat mehr um ſeiner ſelbſt willen gewollt worden, als in Rom, wo von der einen Seite alles ihm untergeordnet war, ſelbſt das Prieſterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Perſonen, die mit dieſen Würden Bekleideten Mitglieder des Senats waren, ſelbſt nach Vertreibung der Könige für gewiſſe von dieſen verrichtete heilige Ceremonien ein rex sacrorum beſtellt blieb [1]; von der andern Seite die Perſon — nicht die, welche über den Staat hinausgeht, aber die im Staat iſt — das höchſte Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den erſten Anfängen bis zur vollſtändigſten Ausführung in für alle Zeiten meiſtergültiger Form fortgebildeten Geſetzgebung geworden iſt. Es iſt im römiſchen Weſen etwas, das weder mit der Vertreibung der Könige, noch mit dem ſpäteren Uebergang zu Einzelherrſchern anderer Art verloren ging, und irren würde ſich, wer die mit jener Aenderung eingetretene Verfaſſung republikaniſch nennen wollte: Republik war die Form, monarchiſch im höchſten Sinn der Geiſt

[1] Montesquieu, Politique des Romains dans la Religion, p. 189. 90.

des Staats ſelbſt; denn er konnte nicht ſo gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat Zweck ſeyn, ohne vom Gedanken der abſoluten Ein- d. h. der Weltherrſchaft erfüllt und getrieben zu ſeyn; und nicht an den innern Zwiſtigkeiten, an den Kämpfen der Plebejer gegen die Patricier, die durch Zugeſtändniſſe beſchwichtigt werden konnten, ohne daß an dem großen Gang des Staats dadurch etwas geändert wurde, nicht ſelbſt an den nach den puniſchen Siegen, am meiſten aber ſeit der Unterwerfung Griechenlands immer mächtiger eindringenden Laſtern der Geſellſchaft, nicht durch Theilnahme an Wiſſenſchaften und Künſten, mit denen früher keine freien Bürger, ſondern nur Freigelaſſene ſich beſchäftigten, und in der die Altgeſinnten allein ſchon ein auguſtiſches Zeitalter vorausfühlten — nicht durch alles dieß ging die Republik zu Grunde, ſondern allein durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck[1]. Denn was Ariſtoteles von den Lacedämoniern ſagt, iſt wie von den Römern geredet: ſie erhielten ſich, ſolange ſie Krieg führten, und waren verloren, weil ſie mit der Muße nichts anzufangen wußten[2]; denn das Letzte ſagt im Sinn des Ariſtoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck ſeyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern. Der Drang zu unbeſchränkter Herrſchaft, nach außen befriedigt und ohne Gegenſtand, mußte ſich nach innen, zurück auf die Quelle, auf Rom ſelbſt wenden. Was die Welt erobert hatte, war nicht auch mächtig ſie zu beherrſchen. Wie die Welt Ein Reich geworden war, mußte der Beherrſcher auch Einer, ja er konnte nur ein Gott, ein Princip ſeyn, das nicht von dieſer, d. h. der römiſchen Welt war. Durch das dunkle Suchen und Taſten nach dieſem Nothwendigen und doch ihr Unmöglichen wurde die römiſche Welt außer ſich geſetzt. Aus dieſem erklärt ſich, menſchlicher und natürlicher Weiſe, allein das Unheimliche, Grauenhafte der Kaiſergeſchichte, die bereitwillige Vergötterung der Herrſcher auf der einen, der

[1] Daſſelbe ſagt eigentlich auch Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains, Chap. 6.

[2] Polit. II, 9 (p. 51, 3 ss.): *ἀπόλλυντο ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν.*

religiöſe Unglaube ſelbſt des Volks auf der andern Seite, der ausgeſprochene Atheismus, wozu ſich viele Römer bekannten, und dagegen die Vorliebe für die morgenländiſchen Religionen, in denen mehr Geheimniß, weil mehr Einheit war, und deren Gebräuche am meiſten in der Stadt ſelbſt ſich verbreiteten, wohin, wie Tacitus [1] bei Erwähnung des in Rom eingedrungenen Chriſtenthums klagt, alles Grauenvolle und Scheuerregende zuſammenſtrömt und gefeiert wird, die Verzweiflung, die auch die beſſern Herrſcher befallen mußte darüber, daß kein Zweck, alſo in allem, auch in ihrem eigenen Thun keine Wahrheit mehr zu erkennen war, die Schwermuth der geſammten Weltanſicht, die in den Schriften eines Marcus Antoninus ausgedrückt iſt, wie der Wahnſinn eines Heliogabalus, der wollte, daß der ſyriſche Gott, deſſen Namen er trug und für deſſen Prieſter er ſich gab, der einzige in Rom verehrte ſey, und alles, was nicht bloß die römiſche Religion von Heiligthümern hatte (das Feuer der Veſta, das Palladium u. ſ. w.), ſondern auch was die Religionen der Juden, Samaritaner und der Chriſten Ehrwürdiges enthielten, in deſſen einzigen Tempel zuſammengebracht und verehrt werden ſollte [2], und leicht mochte damit, da er ſelbſt ſich den Namen des Gottes beigelegt hatte, der Gedanke, ſich ſelbſt, wie es Montesquieu darſtellt [3], zum einzigen Gott zu machen, verbunden ſeyn. — Die Römer ſuchten die Monarchie, aber in einem Sinne, wie ſie auf weltliche Weiſe nicht zu erreichen ſteht. Sie gingen über den Staat hinaus, ſuchten ein Weltreich, welches nur dem Chriſtenthum möglich. Weil ſie dieſen Mangel fühlten, wurden ſie irreligiös. Sie verſuchten es zwar mit einer weltlichen Monarchie, aber umſonſt, weil ein anderes Princip kommen mußte. Das römiſche Reich hatte nur einem andern, dem wahren Weltreich gedient, dieſem den Grund gelegt [4].

[1] Annal. XV, 44.
[2] Ael. Lamprid. c. 3.
[3] l. c. p. 114.
[4] Ein ſpäter Römer ſagt:

Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset
Pompeji bellis imperioque Titi!

Conſtantin mußte die Unabhängigkeit der Religion vom Staat erklären[1], wodurch in der That der Staat ſich als Mittel erkannt hatte. Mit dem Chriſtenthum erhielt dieſer einen anderen und höheren, d. h. über ihn hinausliegenden Zweck. Wenn dann ſpäter dieſe geiſtliche Macht ſich als Staatsmacht zeigen wollte, ſo war dieß Mißverſtand und Irrthum, und über dem, daß jene ſich zum weltlichen Mittel herunterſetzte, verlor der Staat wieder ſeinen (höheren) Zweck. Natürlich dann, daß im Verhältniß, wie das Höhere (das wozu der Staat ſich als Träger verhalten ſollte) ſank, von der einen Seite der Staat ſich wieder auf alle Weiſe erhob (Ludwig XIV), von der andern Seite aber damit der Widerſpruch gegen den Staat, die Empörung des individuellen Princips hervorgerufen wurde. Die Reformation aber proteſtirte gegen die falſche Theokratie. Dieſes war die eigentliche That des deutſchen Volkes. Jedermann weiß, durch welche Mittel in einzelnen Theilen die Reformation rückgängig geworden. In dieſem großen Ereigniß hat ſich die geſchichtliche Beſtimmung der Deutſchen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgeſprochen, über der politiſchen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerſtörung des Idols übernahm der Deutſche die Aufgabe, an deſſen Stelle die wahre Theokratie zu ſetzen, die nicht eine Stellvertreter- und Prieſterherrſchaft ſeyn kann, die eine Herrſchaft des erkannten göttlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn wird.

Kehren wir jedoch zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Es lag uns daran zu zeigen, daß der Staat (freilich nicht jeder), anſtatt die individuelle Freiheit zu unterdrücken, dieſe vielmehr erſt möglich macht, daß er es iſt, der das Individuum zur Perſon erhebt. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Staat nicht dennoch vom Ich als Druck empfunden werde: es kann ſogar nicht anders ſeyn; daher das Beſtreben, ſich dieſem

Latius excitae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.
Rutil. Itiner. Lib. I, v. 395.

[1] Vergl. Neander, Allgem. Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche, 2te Aufl. III, 2te Abth. S. 25.

Druck zu entziehen, nur natürlich, und nichts gegen daſſelbe einzuwenden iſt, wenn es auf die rechte Weiſe verſucht wird. Ja unter denjenigen ſelbſt, welchen die oberſte Leitung der Staatsangelegenheiten vertraut iſt, ſind immer diejenigen für die weiſeſten gehalten worden, welche ſich zum Geſetz machten, die Einzelnen ſoviel möglich frei zu laſſen, dagegen für das Allgemeine ein ſcharfes Auge und wo nöthig ein ſcharfes Schwert zu haben, und die Weisheit unſerer Vorfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreiſe zu bilden, innerhalb welcher ſich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die ſein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob.

Anders, wenn das Beſtreben ſich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Verſuch greift, den Staat ſelbſt, d. h. den Staat in ſeiner Grundlage aufzuheben, praktiſch durch Staatsumwälzung, die, wenn beabſichtet, ein Verbrechen iſt, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird; theoretiſch durch Doctrinen, die den Staat ſo viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten — ganz der Wahrheit entgegen; denn fürwahr der Staat iſt nicht eingeſetzt, dem Ich zu ſchmeicheln oder ihm zum Lohn, ſondern eher zur Strafe: was er fordert, ſind wir ihm ſchuldig, d. h. es iſt eine Schuld, die wir dadurch büßen oder abtragen. Man kann ſagen: die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Menſch ſich losgeſagt, iſt dieſer dem Staat ſchuldig geworden. Die Allgemeinheit jedoch des Beifalls, den jene Doctrinen gefunden, und die Unwiderſtehlichkeit, mit der ſie ſich verbreitet (denn eine Zahl für ſie gelehriger Staatsmänner, wie die nächſt vergangene Zeit ſie herausgeſtellt, hätte niemand vermuthen können) nöthigt uns allein ſchon anzuerkennen, daß ſie von etwas herkommen, das in jedem Menſchen für ſie ſpricht und in letzter Inſtanz nur jenes Princip ſeyn kann, das, nachdem es einmal ſich gewollt, nun auch ganz ſein ſelbſt ſeyn will, und ſich mächtiger als die Vernunft fühlend, ſich auch eine Vernunft für ſich erſchafft. Es iſt dieſe im Dienſt des Ich ſtehende Vernunft,

welche erbaulichen Reduern der neueſten Zeit für die Vernunft ſelbſt gilt und als Vorwand dient, alles Unheil, auch das politiſche, von der Vernunft herzuleiten, und zu verkündigen, daß es jetzt, d. h. nach ihnen, mit der Vernunft gar aus ſey. Es iſt dieſe, wie geſagt, im Dienſt des Ich ſtehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretiſches, ſondern ein praktiſches Intereſſe vorwaltet, nur zugleich ſophiſtiſch ſeyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbſtherrlichkeit des Volks, d. h. der unterſchiedloſen Maſſen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfaſſung doch nicht zu vermeiden iſt, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, ſeyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das vereinigte Volk ſelbſt, Unterthan als vereinzelte Menge. Die Republik, welche Kant ungern — das ſieht man wohl — aber den einmal angenommenen Grundſätzen gemäß als die einzige vernunft- alſo auch rechtmäßige Verfaſſung erkennen muß, kann demnach nur die demokratiſche ſeyn, von der er jedoch ſelbſt ſagt: ſie ſey die allerzuſammengeſetzteſte, verwickeltſte, d. h. wenn man mit der Sprache herauswill, widerſpruchsvollſte aller Verfaſſungen [1]; wie denn Kant überhaupt, was dieſe Fragen betrifft, von den Nachkommenden, Fichte und andern, ſich gar ſehr unterſcheidet durch ſeinen großen praktiſchen Verſtand und die Redlichkeit der Erwägung, Eigenſchaften, von denen die Widerſprüche, die ſeine Rechtslehre nicht immer vermeiden konnte, nur Folgen und Zeugniſſe ſind.

Wir haben als berechtigt und nothwendig anerkannt ein Streben des Menſchen, den Druck des Staats zu überwinden. Aber dieſe Ueberwindung muß als innerliche verſtanden werden. Trachtet, können wir mit Anwendung eines alten Wortes ſagen, trachtet zuerſt nach dieſem innern Reich, ſo wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden ſeyn, noch werdet ihr „den Uebermuth der Aemter“, den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus dieſem Leben forttreiben könnten, ſonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus ſeyn — das darf nicht

[1] Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 198 (§. 47), verglichen mit S. 238 (§. 51).

bloß, das ſoll jeder, jeder ſelbſt Beiſpiel der unabhängigen Geſinnung ſeyn, die, wenn Geſinnung des ganzen Volks geworden, mächtiger gegen Bedrückung ſchützt, als das geprieſene Idol einer Verfaſſung, die ſelbſt im Lande ihres Urſprungs in manchem Betracht zur fable convenue geworden [1]. Beneidet England um eine Verfaſſung, die allein ihrem Urſprung — nicht durch Vertrag, ſondern durch Zwang und Gewaltthat — einen Zuſatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit verſichert, beneidet England um dieſe Verfaſſung ſo wenig, als um ſeine zahlreichen, rohen Maſſen, oder die inſulare Lage, die auf der einen Seite für ſeine Verfaſſung, wie einſt für die von Kreta [2], manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzuläſſig macht, auf der andern Seite eine wenig gewiſſenhafte Regierung verleiten kann, ſich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünſtigung von Aufſtänden, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelaſſen werden, in den Stand eines Kriegs zu verſetzen, der nicht erwiedert werden kann, oder den wenigſtens ſchwache Regierungen nicht zu erwiedern wiſſen. Laßt Euch dagegen ein unpolitiſches Volk, weil die meiſten unter euch mehr verlangen regiert zu werden (wiewohl auch dieſes ihnen oft nicht oder ſchlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße (σχολή), die Geiſt und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politiſches Gezänke, zu Parteiungen, deren Schlimmſtes iſt, daß durch ſie auch der Unfähigſte Namen und Bedeutung gewinnt; laßt politiſchen Geiſt euch abſprechen, weil ihr, wie Ariſtoteles, für die erſte vom Staat zu erfüllende Forderung die anſehet, daß den Beſten Muße gegönnt ſey, und nicht bloß die Herrſchenden, ſondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage ſich befinden [3]. Endlich möge der Lehrer

[1] Gerade in England iſt die Zeit nahe, wo ſich die öffentlichen politiſchen Kämpfe nicht mehr um die Rechte geſchloſſener Stände, ſondern um die Intereſſen und ehrgeizigen Plane einzelner bewegen werden.

[2] Vergl. Aristot. Polit. II, 10.

[3] Polit. II, 10: ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδὲν

Alexander des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen[1].

Der Staat ist die der thatsächlichen Welt gegenüber selbst thatsächlich gewordene intelligible Ordnung. Er hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit, und ist die bleibende, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende Grundlage des ganzen menschheitlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, Vorbedingung, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik, wie im Krieg, wo der Staat Zweck ist. Denn sofern Grundlage, ist er nicht Zweck, aber ewiger, d. h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu stellender Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens. Weil der Staat nicht Gegenstand, nur Voraussetzung alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln; und wie viel besser stünde es, wenn diese Ansicht eine allgemeine wäre, der Fortschritt nicht im Staat gesucht würde[2]. Um so mehr wollen daher wir, was den Grund des Staats betrifft, den ganzen Ernst der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten lassen, damit nicht durch falsche Weichlichkeit in Ansehung der Principien die höhern Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Vorbedingung

*ἀσχημονεῖν μὴ μόνον ἄρχοντες ἀλλὰ μηδ' ἰδιωτεύοντες.* Vergl. Polit. VII, 14. 15.

[1] *Δυνατὸν καὶ μὴ ἄρχοντας γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά.* Eth. Nic. X, 8 (p. 187, 13 ss.).

Von dem Griechengeschlecht sagt Aristoteles, es sey *ἐνθυμον καὶ διανοητικόν*, darum frei geblieben — *καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.* Polit. VII, 7.

[2] Die Voraussetzung kann nicht wieder in Frage gestellt werden. Sie ist ein in unergründlicher Vergangenheit begrabenes Thatsächliche, und ist, wie selbst Kant sagt (a. a. O., S. 207), in praktischer Hinsicht unerforschlich. Es ist aber, Verderben anzurichten, nicht nöthig diese letzte Thatsache anzutasten. Verderblich genug ist schon der Vorsatz, im Staat alles Thatsächliche zu bekämpfen, zumal nicht abzusehen ist, wo dieses Bestreben still stehen und sich aufhalten lasse, während in dem Augenblick, wo es gelungen wäre, alles Empirische, Irrationelle auszuschließen, der Staat sich auflösen müßte, der eben nur in diesem Empirischen seinen Halt und seine Stärke hat. In der That sind auch alle, die auf diese abschüssige Fläche gerathen, nicht eher aufzuhalten, als bis selbst sittlich Gebotnes — Ehe, Eigenthum, Besitz — ausgestoßen wäre.

iſt. Die fortſchreitende Entwicklung wird auch ihm zu gut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr Princip zu ſeyn[1]. Er ſelbſt iſt das Stabile (Abgethanes), das was in der Stille ſeyn ſoll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verſchönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als ſie iſt, die bleiben muß, ſolange dieſe Welt beſteht. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar iſt, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb ſeyn zur Erreichung des höhern Ziels, das ſoll der Staat; darin allein liegt die Perfectibilität deſſelben. Die Aufgabe iſt alſo: dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verſchaffen, — Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichſam jenſeits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geſchieht das gerade Gegentheil von dem, was geſchehen ſollte, wie unſere conſtitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles abſorbirt, und anſtatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für ſich in Anſpruch nimmt, jeden die Laſt des Staats tragen läßt, während die wahre Monarchie in denen, welchen der thätige Antheil am Staat gebührt, nicht bevorrechtete, ſondern verpflichtete ſieht, die andern aber nur die Vortheile genießen läßt.

Als bloß äußere, der thatſächlichen Welt gegenüber thatſächliche Gemeinſchaft kann der Staat nicht Zweck ſeyn, wie eben deßhalb der vollkommenſte Staat nicht Ziel der Geſchichte iſt. Es gibt ſo wenig einen vollkommenen Staat, als es (in dieſer Linie) einen letzten Menſchen gibt. Der vollkommenſte Staat hat zwar ſeine Stelle in der Philoſophie der Geſchichte, aber bloß auf der negativen Seite[2]. Es

[1] Man befindet ſich daher im Irrthum über die Urſachen der Revolution, wenn man glaubt, der Staat ſey daran ſchuldig, während es doch mit dem zuſammenhängt, was über ihn hinausliegt.

[2] S. oben S. 542. Hier — bei der negativen Seite — fragt bloß die Vernunft: Was enthält die Idee des Staats (der Gemeinſchaft)? welche Möglichkeiten? welches Ziel? Die poſitive Seite iſt die, welche die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geſchichte begreift.

gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geſchichte ein Ideal zu denken und dieſes im vollkommenſten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu ſuchen. Aber es iſt überhaupt eine falſche Vorausſetzung, daß es innerhalb dieſer Welt einen Zuſtand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig ſeyn müſſe, während wir geſehen, daß dieſe Welt als ein bloßer Zuſtand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung iſt nicht Zweck, ſie iſt nur um aufgehoben zu werden; Zweck alſo nicht ſie ſelbſt, ſondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten beſtimmt iſt. Selbſt die „gemäßigte" Monarchie, wo der Staat ſich nur als Grundlage weiß, iſt, wenn auch die beſt mögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entſprechenden Staatsverfaſſung [1]. Wenn man einen vollkommenen Staat in dieſer Welt will, ſo iſt das Ende (apokalyptiſche) Schwärmerei [2].

[1] Gemäßigt iſt übrigens die Monarchie ſchon dadurch, daß es nur noch partielle Staaten gibt.

[2] Qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis. Hugo Grotius de Jure B. et P. Lib. II.

# Vierundzwanzigſte Vorleſung.[1]

In Bezug auf die höhere Entwicklung alſo iſt der Staat nur Unterlage, Hypotheſis, Durchgangspunkt, und auch nur in dieſem Sinne iſt er in dieſen Vorträgen berührt worden. Das Fortſchreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht. Das über ihn Hinausgehende aber iſt das Individuum. Mit dieſem, mit ſeinem innerlichen Verhältniß zum Geſetz haben wir es nun wieder zu thun. Denn ſo wohlthätig die von außen (vom Staat) verlangte Beobachtung des Geſetzes iſt, wenn man bedenkt, wie die meiſten Menſchen eine ſo ſchwache Anhänglichkeit an die Pflicht haben, ſo wenig genügt ſie; denn das Geſetz ſelbſt geht aufs Innre, und weil der Staat gegen die Geſinnung gleichgültig iſt, ſo iſt die Prüfung wegen derſelben um ſo mehr dem Individuum überlaſſen. Dem Staat iſt niemand verfallen, aber dem Moralgeſetz jeder unbedingt. Der Staat iſt etwas, mit dem man ſich abfindet, wogegen man ſich ganz paſſiv verhalten kann, nicht ebenſo das Sittengeſetz. Der Staat, wie mächtig er ſey, kann nur zur äußern d. h. ebenfalls thatſächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch ſey, ja wenn er ſich ganz auflöste, jenes innre,

[1] Dieſe Vorleſung iſt in der vorliegenden Geſtalt im Nachlaß des Verfaſſers nicht vorhanden geweſen. Das ausgearbeitete Manuſcript endet mit der gegen den Schluß der vorigen Vorleſung ſtehenden Anrede an das deutſche Volk. Von da bis zum Ende dieſer Vorleſung aber ſind die folgenden Ausführungen in einzelnen Conceptblättern vollſtändig vorhanden, ſo daß es nur der Aneinanderreihung derſelben nach Maßgabe der vom Verfaſſer ſelbſt hinterlaſſenen Andeutungen bedurfte, um die Vorleſung in ihrer gegenwärtigen Form herzuſtellen. D. H.

ins Herz geſchriebene Geſetz bleibt und iſt nur um ſo dringender. Das äußere (Staats-) Geſetz iſt ja ſelbſt nur die Folge jenes innren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von dieſem die Rede iſt.

Hier nun aber kommt es völlig zu Tag, worein das Ich gerathen iſt, indem es ſich Gott entzogen hat. Von Gott getrennt, iſt es unter dem Geſetz gefangen, als einer von Gott unterſchiedenen Macht [1]; über dieſe kann es weder hinaus, denn es iſt ganz unter ſie gebeugt, noch kann es ſich derſelben erwehren, denn das Geſetz iſt in ſeinen Willen gleichſam eingewebt und eingeſtochen. Ebenſowenig wird das Ich ſeiner ſelbſt froh unter dem Geſetz. Unluſt und Widerwillen gegen das Geſetz iſt ſeine erſte und natürliche Empfindung, eine um ſo natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erſcheint [2]. Denn als Allgemeines und Unperſönliches kann es nicht anders denn hart ſeyn, — als eine Vernunftmacht, die ſo wenig von Perſönlichkeit weiß, daß ſie um der Perſon willen kein Jota nachläßt, und ſelbſt wenn ihrer Forderung völlig Genüge geſchieht, keinen Dank dazu gibt (wenn auch alles gethan, doch unnütze Knechte). Auch das Gebotenſeyn wäre dem Ich nicht ſo empfindlich, wenn es nur von einer Perſon ausginge, aber unter eine unperſönliche Macht niedergeworfen zu ſeyn, iſt ihm unerträglich. Er, der ſein ſelbſt ſeyn will, ſoll ſich dem Allgemeinen unterworfen ſehen [3].

[1] Verkehrt iſt es, ſich das Moralgeſetz gleich wieder als göttlich vorzuſtellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmiſchen zu wollen. Gott iſt durch das Geſetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Geſetz Zuchtmeiſter ſey. Wenn man alles der Religion unterordnen will, ſo gibt es gar keine rationelle Moral oder Rechtslehre mehr; es wäre eben, als wenn man die Vernunftwiſſenſchaft überhaupt leugnen wollte. Wenn freilich Gott nicht wäre, ſo würde auch die Vernunft nicht ſeyn (die Vernunft keine Macht ſeyn). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Sittengeſetz bloß als göttliches Geſetz für uns Bedeutung habe (die Moral ganz auf die Theologie zurückzuführen ſey).

[2] „Darum, daß ihm der Menſch nur feinder wird, je mehr es fordert, daß er keines kann", ſagt Luther in der Vorrede zum Römerbrief.

[3] Auf dieſer Unperſönlichkeit des Geſetzes beruht die Unvollkommenheit, die im Geſetz ſelbſt iſt, welche man aber zu leugnen verſucht iſt, wenn man es gleich als göttlich vorſtellt. Als unperſönlich und allgemein iſt das Geſetz 1) bloß für

Wird aber auch dieſer Widerwillen bekämpft, der, wie ſchon angedeutet worden, noch mehr der Form gilt, als dem Inhalt (der Form, weil es ein Gebotenes iſt, während das Ich ſchlechthin frei ſeyn will); oder gewinnt der Menſch ſogar vermöge des Beſſern in ihm (vermöge der intelligiblen, wenn gleich in die Potentialität geſetzten, Seite ſeines Weſens) Gefallen am Geſetz, ſo kommt es doch nicht zum Frieden [1]; ja gerade dann erkennt er, daß das Geſetz ihm zum Tode gereicht, indem er es nicht erfüllen kann, weil es ihm an der Geſinnung fehlt [2], die das Geſetz nicht zu geben vermag. Das Geſetz iſt unvermögend ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Geſetze) „gleich" iſt [3], im Gegentheil es ſteigert der Sünde Kraft, und anſtatt die Ungleichheit zwiſchen ihm und dem Menſchen aufzuheben, bewirkt es, daß dieſe immer ſtärker und auf alle Weiſe hervortritt, ſo ſehr, daß zuletzt alles ſittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erſcheint. Die freiwilligen Tugenden verſchönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernſt des Geſetzes, welcher es zu

die Gemeinheit beſorgt, dem Individuum gibt es nichts. Es ſpricht zwar zum Individuum, aber die Abſicht des Geſetzes geht nicht auf den Einzelnen, ſondern auf das Geſchlecht; 2) ſagt es nicht, was zu thun, und iſt alſo bloß negativ (was es im Grunde auch ſchon nach Punkt 1) iſt); 3) hat die Moral inſofern keinen Zweck, als, wenn ich auch alles erfüllt, doch nichts erreicht iſt. — Das Geſetz iſt daher auch nur ein Nebeneingekommenes (ὁ νόμος παρεισῆλθε, Röm. 5, 20), hat ſein Ende in einem andern, und hört, wenn dieſes da, in der Geſtalt dieſes unvollkommenen Geſetzes auf (τέλος τοῦ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). — Kant ſieht die Unvollkommenheit des Geſetzes nicht ein und beraubt ſich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier ſein kritiſcher Sinn.

[1] Man vergl. über den ungleichen Kampf des das Gute Wollenden mit der Uebermacht des Fleiſches das 7. Kapitel des Römerbriefs.

[2] Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther ſagt a. a. O., „ein freiwillig luſtig Herz." Selbſtachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich. Dieß geſteht Kant ſelbſt zu, indem er die Glückſeligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.

[3] „Aber ein ſolch Herz gibt niemand, denn Gottes Geiſt, der macht den Menſchen dem Geſetz gleich, daß er Luſt zum Geſetz gewinnet von Herzen". Luther a. a. O.

keiner Freudigkeit der Exiſtenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Geſetze macht, ſind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Geſetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und ſo, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth ſeines ganzen Daſeyns einzuſehen [1].

Doch eben hier, wo der Zweck des Geſetzes, die Negation des Ich, ſchon ſo gut wie erreicht iſt, tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich iſt die Möglichkeit da, nicht zwar ſich aufzuheben in ſeinem außergöttlichen und unheilvollen Zuſtande, aber doch ſich als Wirkendes aufzugeben, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen, ſich ſeiner Selbſtheit zu begeben. Indem es dieſes thut, hat es keine andere Abſicht, als der Unſeligkeit des Handelns ſich zu entziehen, vor dem Drängen des Geſetzes ins beſchauliche Leben ſich zu flüchten; wozu es inſoweit vom Gewiſſen ſelbſt ſollicitirt wird, als das Gewiſſen (der potentielle Gott) es iſt, das ihn vom ſich ſelbſt Wollen abzieht. Mit dieſem Schritt aus dem thätigen ins contemplative Leben, tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber: ohne von Gott zu wiſſen, ſucht es ein göttliches Leben in dieſer ungöttlichen Welt, und weil dieſes Suchen im Aufgeben der Selbſtheit geſchieht, durch die es ſich von Gott geſchieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen ſelbſt ſich wieder zu berühren. Der Geiſt nämlich, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber iſt ihrer Natur nach das was Gott berühren kann. Es iſt das eigentliche *θεῖον* in ſeiner Natur [2], das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, ſondern nur im Individuum geſchieht [3]. Jene Möglichkeit des Geiſtes, ſich in ſich ſelbſt

[1] Man vergleiche die Stellen über menſchliches Elend bei den griechiſchen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον* (nicht geboren, das Beſte).

[2] *Τὸ βέλτιστον ἐν ψυχῇ*. De Rep. VII, 532 C.

[3] Die Gattung oder das Geſchlecht hat nur ein indirektes Verhältniß zu Gott, nämlich eben im Geſetz, worin ihm Gott potentiell, d. h. eingeſchloſſen iſt, nur das Individuum hat ein direktes Verhältniß zu Gott, kann ihn ſuchen und ihn, wenn er ſich offenbart, aufnehmen.

zurückzuziehen, erweist ſich als die in ihm liegende Potenz des ſich Zurückwendens zu Gott, die alſo jenes Wirkende, indem es ſich von Gott abgewendet, in ſich behalten hat; es iſt a°'s Weſen, das hervortritt, nachdem das Zufällige in ihm (das von Gott Abtrünnige) gebrochen und zur Nichtigkeit gebracht iſt. Das Eingehen des Ich ins contemplative Leben wird alſo zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich, wie wir ſehen werden, Gottes nur als Idee.

Dieſes Wiederfinden Gottes aber hat verſchiedene Stufen, welche als ebenſo viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzuſehen ſind. Die erſte iſt die, in welcher das Ich den Act der Selbſtvergeſſenheit, der Abnegation ſeiner ſelbſt zu vollziehen ſucht; ſie ſtellt ſich dar in jener myſtiſchen Frömmigkeit, deren Sinn wir am ſchärfſten bei Fenelon ausgedrückt finden [1], und welche darin beſteht, daß der Menſch ſich ſelbſt und alles andre mit ihm zuſammenhängende bloß zufällige Seyn möglichſt zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) ſucht. Die zweite Stufe iſt die Kunſt, durch welche ſich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (ὁμοίωσις), göttliche Perſönlichkeit hervorzubringen, und ſo zu dieſer ſelbſt durchzudringen ſucht, die Kunſt, die das Entzückende ſchafft, wenn der Geiſt Seele wird (in völlig ſelbſtloſer Production), — was nur den Künſtlern höchſter Art geſchieht, nicht daß ſie es wüßten oder

[1] Fenelon in ſeiner Demonstration de l'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbſtheit mit nous désapproprier notre volonté aus (dem Eigenthum unſeres Willens entſagen), und ſchildert dieſe myſtiſche Frömmigkeit mit den Worten: „Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enlève la santé et la vie: les richesses — les talens de l'esprit dependent du corps. L'unique chose, qui est veritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien rétenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre repugnance en propriété, fait un larcin à Dieu. — Combien d'ames propriétaires d'elles-mêmes? — Fenélon nennt ſogar jene Selbſtentſagung (Selbſtenteignung) entière indifférence même pour le salut.

verſtänden, ſondern durch wahre Beſtimmung ihrer Natur[1]. Der Kunſt reiht ſich als dritte Stufe die contemplative Wiſſenſchaft an. In ihr erhebt ſich das Ich über das praktiſche und das bloß natürliche (dianoëtiſche) Wiſſen[2], und berührt das um ſeiner ſelbſt willen Seyende *αὐτῇ τῇ ψυχῇ, αὐτῷ τῷ νῷ*[3]. Der Geiſt, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, das Praktiſche aufgibt, gelangt hier zur reinen *θέα*, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und alſo der *νοῦς* zu dem rein Intelligiblen daſſelbe Verhältniß hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (*τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι*)[4]. Indem der Geiſt ſich potentiell zu machen ſucht, ſo verhält er ſich zwar infofern leidend, damit aber ſich ſelbſt beſitzend, und kommt wieder zu dem Gott ſchauenden (theoretiſchen) Leben, das dem a° anfangs beſtimmt war und das nun der Geiſt nach Zurücklegung ſeines ganzen Wegs als höchſtes Ziel anſieht.

Dieſes alſo iſt es, was das Ich, das der Unſeligkeit zu entkommen und ſich in ſeiner Welt ſelig zu machen ſucht, erreichen kann[5]; es ſcheint auch wirklich ſein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es ſich praktiſch losgeſagt hat, nun wieder in der Erkenntniß, und in ihm ein Ideal,

[1] Darüber, daß der Kunſt ihre Stelle in der rationalen Philoſophie anzuweiſen, vergl. Arist. Ethic. Nicom. VI, 4.

[2] Hier erſcheint der Nus auf ſeiner höchſten Stufe als der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende; vergl. oben S. 455. Zu bemerken iſt, daß die rationale Philoſophie als contemplative Wiſſenſchaft hier ſelbſt als Moment der Entwicklung eintritt.

[3] S. die Anm. S. 316 und S. 356. Es iſt der *νοῦς*, der in der höchſten Wiſſenſchaft die Seele wieder befreit, aus der Potenz, worin er ſie geſetzt, erhebt und mit der befreiten (*αὐτῇ τῇ ψυχῇ*) das Ewige erkennt.

[4] De Anima III, 4.

[5] Wie uns hier Kunſt und Wiſſenſchaft Stufen von Seligkeit ſind (jedoch wie wir ſehen werden nur negativer), ſo ſind dem Griechen die Poeſie (Homer) und die bildenden Künſte (Phidias) gegenüber von dem geſetzlichen Staat und der geſetzlichen Religion befreiend. — Was uns das Eingehen des Geiſtes in die Seele, iſt dem Ariſtoteles das *ἀθανατίζειν*: Eth. Nicom. X, 7; vergl. übrigens das ganze 7. Kapitel, in welchem das beſchauliche Leben als das göttlichſte beſchrieben wird. Ebenſo iſt zu bemerken die Stelle bei Platon, Theaet. 176 A: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε (ἀπὸ τῆς θνητῆς φύσεως) ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.* Vgl. Phileb. 62.

durch das es ſich über ſich ſelbſt erhebt, von ſich los wird. Allein nur ein ideelles Verhältniß hat es zu dieſem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative Wiſſenſchaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche iſt, nur zu dem, was ſeinem Weſen nach Gott iſt, nicht zu dem actuellen [1]. Bei dieſem

[1] Hier iſt zugleich geſchichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philoſophie gekommen iſt, nämlich bis zu Gott als Finalurſache, bis zu A° im reinen Selbſtſeyn. Es iſt früher ſchon unterſchieden worden zwiſchen dem das „Seyende ſeyn" und dem „Selbſtſeyn Gottes". Durch Ausſcheidung vom Seyenden wird A° in der rationalen Philoſophie in das reine Selbſtſeyn geſetzt. In dieſer Abſonderung iſt er, wie ihn Ariſtoteles hat, als bloßes *ἑαυτοῦ ἔχον*, als der ſtehen bleibende, ewig ſich gleiche, paſſive, *αἴτιον τέλικον, οὐ ποιητικὸν*, oder wie es in der Nikom. Ethik. X, 8 heißt: *τοῦ πράττειν ἀφαιρούμενος, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν*, er iſt der, welcher alles bewegt, jedoch nur als Ziel, ſo daß er ſich ſelbſt nicht bewegt (*ὁ πάντα κινῶν ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος*), als nach außen unwirkſam, denkt und ſchaut er nur immer ſich ſelbſt, iſt *νοήσεως νόησις*, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es ſich ſo oft anführen laſſen mußte, etwas höchſt Verſchiedenes iſt. Gott iſt — dieß will der Ausdruck eigentlich ſagen — nur unendlicher, d. h. ſich immer wieder (keinen begrenzenden Gegenſtand außer ſich) denkender Actus des Denkens. Vergl. Ethic. Eudem. VII, 12: *οὐ γὰρ οὕτω ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτόν*. Welche Schwierigkeiten übrigens doch dem Ariſtoteles die nähere Beſtimmung dieſes Selbſtſchauens Gottes macht, ſieht man Magna Moral. II, 15. Die gleiche Schwierigkeit iſt fühlbar Ethic. Nicom. VII, 14 (Ethic. eudem. VI, 14)

Gott iſt alſo hier, wie es die deutſche Philoſophie ausgedrückt hat, das ſeyende, bleibende, nicht mehr von ſich wegkönnende Subjekt-Objekt. Die in der Philoſophie überall nur Willkür ſehen, wiſſen nicht, wie übrigens ganz verſchiedenen Individuen in ganz verſchiedenen Zeiten unter völlig verſchiedenen Formen doch wieder dieſelben Begriffe entſtanden ſind, die ſo ihre Nothwendigkeit erweiſen; denn die, welche jene Philoſophie gefunden, in der Gott als Subjekt-Objekt ſtehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Ariſtoteles. Wenn letzterem Gott nur das Ende und *ἄπρακτος τὰς ἐξω πράξεις*, ſo iſt ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Ariſtoteles dieſes Letzte als exiſtirendes hat, iſt es als exiſtirtes es nicht, da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen iſt. Unbegreiflich könnte man finden, wie man das Negative dieſer Beſtimmung bei Ariſtoteles ebenſowohl, als in der neuern Philoſophie überſehen. Als das zwar ſich ſelbſt Habende, aber auch nicht von ſich weg Könnende iſt es nur ſeinem Weſen nach, nur ideeller Geiſt, aber es iſt ein Mißbrauch, hier von abſolutem Geiſt zu reden.

Wenn Gott in ſeinem Selbſtſeyn bei Ariſtoteles das ſich ſelbſt Habende (*ἔχον*

bloß ideellen Gott vermöchte das Ich ſich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beſchaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß iſt unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt ſich nicht durchſetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (paſſive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwieſpalt iſt nicht aufgehoben. Demnach fragt es ſich, was dem Ich noch weiter möglich iſt und wohin es ſich wenden wird.

Inzwiſchen aber iſt hier, wenn gleich nicht das Ende der ganzen Entwicklung, ſo doch das Ziel dieſer Wiſſenſchaft, der bloßen Vernunftwiſſenſchaft, bereits erreicht, und wir müſſen nun zuerſt bei dieſem verweilen, ehe wir zu jenem fortgehen.

Die Aufgabe der Vernunftwiſſenſchaft war, das Princip (A°) in ſeinem für-ſich-Seyn und frei vom Seyenden, es als Princip zu haben, d. h. als letzten und höchſten Gegenſtand (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν). Dieſes iſt nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß ſich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) ſich unterordnete. Sobald dieſes geſchah, blieb eben damit A° als das eigentliche, einzige und wahre Princip ſtehen, und zwar in völliger Abgeſchiedenheit; denn in dieſe war es ſchon geſetzt worden, als das Ich ſich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen,

ἑαυτοῦ) iſt, ſo iſt er dem Platon in dieſer Abſonderung das um ſeiner ſelbſt willen Begehrenswerthe, wobei man Platon Unrecht thut, wenn man meint, er ſpreche bloß von der Idee des Guten. Es iſt ihm vielmehr τὸ ἀγαθὸν das Gute ſelbſt (dieß liegt deutlich in dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [Rep. VI, 509B] und erhellt aus dem Erſtaunen des Mitunterredners) — freilich in der Idee, nur als Gedanke, aber doch das Gute ſelbſt, wie es von Gott am Ende der rationalen Philoſophie zu ſagen. Man vergl. Rep. VII, 518 C, ſowie vorher 517B: ἐν τῷ γνωστῷ (nicht ἐν τῷ νοητῷ) τελευτέα ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι. Daß Platon auch von der Idee des Guten ſpricht, iſt natürlich (z. B. Rep. VI, 505A), aber τὸ ἀγαθόν (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) heißt ihm nur ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Bezug auf die einzelnen ἀγαθὰ als μετέχοντα τοῦ ἀγαθοῦ (ſ. Aristot. Eth. Eudem. vor dem fünften Kapitel), oder die ἰδέα iſt ihm nur ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος (VI, 508B), wie aus dem ganzen Zuſammenhang erhellt.

d. h. Gott ausschließenden Welt geworden war [1]. Ebenso aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, der, von welcher wir früher [2] sagten, sie sey die, um deren willen das Princip gesucht werde, die eigentlich gewollte. Die erste erscheint nun in Wirklichkeit als das was sie ist, als die auf das Princip (zu) gehende Philosophie. Als solche ist sie nun zwar nicht die letzte und höchste, aber sie bleibt die allgemeine (universelle) Wissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften [3], da sie, wie für alle besondern Wissenschaften, so auch für die höchste das Objekt sucht. Denn, wie Sie sich erinnern, entstand die erste Wissenschaft (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) dadurch, daß wir die bloß möglichen Principe in Wirkung treten ließen. Mit diesem Hervortreten wurden sie Ursachen eines getheilten, wie sie selbst abgestuften Seyns, einer Folge von Gegenständen, deren jeder Objekt einer Wissenschaft werden kann. Demnach war mit dieser Folge eine Reihe von besondern Wissenschaften gegeben, welche von dieser einen, darum mit Recht Wissenschaft der Wissenschaften genannten, sich herschreiben. Auf dieselbe Weise aber ist sie auch Urheberin derjenigen Wissenschaft, die vom Princip ausgeht und von diesem alles andre ableitet, und die als mit diesem höchsten Gegenstand, der am Ende der ersten Wissenschaft als Aufgabe stehen bleibt, beschäftigt, selbst nun auch eine besondere Wissenschaft ist, nicht die Wissenschaft, sondern eine wie alle andern. Hätte die Philosophie keinen besondern Gegenstand, so könnte sie nicht selbst eine Wissenschaft, sondern nur die Wissenschaft, d. h. die universelle seyn. Dieser besondere Gegenstand kann nur der seyn, für den sich keine andre Wissenschaft findet, der also entweder von aller Wissenschaft ausgeschlossen oder der ihr (der Philosophie) eigene, ihr insbesondere zukommende Gegenstand seyn muß, und welcher als der zuletzt gefundene der höchste und der am meisten wissenswerthe ist; denn gegen diesen hat sie alle vorausgegangene für nichts, als für sie nicht seyende geachtet.

[1] S. den Schluß der zwanzigsten Vorlesung.
[2] S. S. 367.
[3] Vgl. S. 368.

Sofern daher die erſte Wiſſenſchaft der zweiten, der Philoſophie als beſonderer Wiſſenſchaft, ihren Gegenſtand erſt ermöglicht, ſelbſt jedoch auch Philoſophie iſt, haben diejenigen Recht, welche ſagen, man könne den Gegenſtand der Philoſophie nur wiſſen durch Philoſophie ſelbſt. Sobald aber die erſte Philoſophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat ſie ihr Ende erreicht; denn ſie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realiſiren; daher ſie auch die negative Philoſophie zu nennen, indem ſie, ſo wichtig, ja unentbehrlich ſie iſt, doch in Beziehung auf das allein Wiſſenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß; denn ſie ſetzt das Princip nur durch Ausſcheidung, alſo negativ, ſie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im Begriff, als bloße Idee. Da ſie als das Princip ſuchend, erſt die Möglichkeit einer Philoſophie unterſucht, iſt ſie die kritiſche, die Aufgabe Kants.

Die rationale oder, wie wir ſie nun auch nennen, negative Philoſophie habe, ſagten wir, das Princip eben nur ermöglicht. Denn zuerſt war es im reinen Denken gefunden worden, ſodann ging die Abſicht dahin es der Potentialität zu entreißen. Nachdem dieſes geſchehen, iſt das ſo erzeugte Princip eben auch nur das im Denken gefundene; es hat ſich hierin (was die Exiſtenz betrifft) gegen den Standpunkt des reinen Denkens nichts geändert. Wohl aber hat ſich die Natur des Princips durch den Proceß der Vernunftwiſſenſchaft erwieſen oder beſtätigt, nämlich als die natura necessaria, als das was essentiâ Actus iſt (οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια). Gott iſt jetzt außer der abſoluten Idee, in welcher er wie verloren war, und in ſeiner Idee, aber darum doch nur Idee, bloß im Begriff, nicht im actuellen Seyn[1]. Denn alles iſt in dieſer Wiſſenſchaft in die Vernunft eingeſchloſſen, und ſo auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an ſich in

[1] In der abſoluten Idee iſt nicht bloß das Seyende, ſondern auch das, was das Seyende iſt, gehört dort mit zur Potenz; die Subſtanz im höchſten Sinn, die, weil ſie in nichts andres übergehen kann (denn es iſt in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit ſtehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor.

die Vernunft, d. h. in die ewigen Ideen, nicht eingeſchloſſen iſt. Und wenn auch, wie Kant ſagt, jeder Exiſtentialſatz ein ſynthetiſcher iſt, d. h. ein ſolcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe [1], ſo findet dieß doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Daß, wie es am Ende der Vernunftwiſſenſchaft als Letztes ſtehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abſtracte Daß iſt kein ſynthetiſcher Satz.

Wird nun aber das, was essentiâ Actus iſt, auch aus ſeinem Begriff geſetzt, ſo daß es nicht bloß das essentiâ oder naturâ, ſondern das actu Actus Seyende iſt, dann iſt das Princip nicht mehr in dem Sinne als Princip geſetzt, wie wir es für das Ziel der rationalen Wiſſenſchaft verlangt haben, wo wir es nur vom Seyenden frei haben wollten, wo es als Reſultat geſucht wurde, und wobei es nur um das (abſtracte) Princip zu thun war, vielmehr iſt es dann wirklich als Princip geſetzt, nämlich als Anfang, als Anfang der Wiſſenſchaft, die das, was das Seyende Iſt, das Seyende ſelbſt (*αὐτὸ τὸ ὄν*) zum Princip hat, d. h. zu dem, von welchem ſie alles andre ableitet [2]: wir bezeichneten ſie bisher als diejenige, um deren willen das Princip (mittelſt der erſten Wiſſenſchaft) geſucht wurde, und nennen ſie jetzt im Gegenſatz von der erſten, der negativen, die poſitive Philoſophie. Denn negativ iſt jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun iſt, weil ſie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Exiſtenz in reinen Gedanken iſt; zwar werden in ihr exiſtirende Dinge deducirt (ſonſt wäre ſie nicht Vernunft-, d. h. aprioriſche Wiſſenſchaft, denn das a priori iſt dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge exiſtiren [3]; negativ iſt jene, weil ſie auch das Letzte, das an ſich Actus (daher gegenüber von den exiſtirenden Dingen überexiſtirend) iſt, nur im Begriff hat. Poſitiv dagegen iſt dieſe; denn ſie geht von der Exiſtenz aus, von der

[1] Kritik d. prakt. Vern., Hartenſteinſche Ausgabe IV, S. 262.

[2] S. S. 361 ff.

[3] Durch den Idealismus erklärt ſich nicht die Wirklichkeit, ſondern die Art der Wirklichkeit. Man vergl. hiezu S. 376.

Exiſtenz d. h. dem actu Actus-Seyn des in der erſten Wiſſenſchaft als nothwendig exiſtirend im Begriff (als naturâ Actus ſeyend) Gefundenen. Dieſes hat ſie zuerſt nur als reines Daß (Ἐν τι), von welchem zum Begriff, dem Was (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das ſo Exiſtirende bis an den Punkt zu führen, wo es ſich als wirklichen (exiſtenten) Herrn des Seyns (der Welt), als perſönlichen, wirklichen Gott erweist, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem erſten Daß abgeleitet, in ſeiner Exiſtenz erklärt, und alſo ein poſitives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes Syſtem hergeſtellt wird.

Da ſich uns hier der Unterſchied jener ſchon im Anfang dieſer philoſophiſchen Entwicklung in Ausſicht geſtellten zwei Wiſſenſchaften als Gegenſatz der negativen und poſitiven Philoſophie gezeigt hat, ſo wäre eigentlich hier der Ort, dieſen Gegenſatz vollſtändig zu erörtern. Weil jedoch dieſe Erörterung eine umfangreiche iſt (die ganze Geſchichte der Philoſophie zeigt einen Kampf der negativen und poſitiven Philoſophie) und eine eigene Reihe von Vorleſungen bildet, ſo beſchränke ich mich hier nur noch auf folgende kurze Bemerkung. Die erſte Wiſſenſchaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das ſich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; ſie hatte ſich damit erſchöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für ſie Unerkennbares zuletzt ſtehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wiſſenſchaft, was aber für dieſe nur eine äußere, nicht eine innere Abhängigkeit begründet. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philoſophie der poſitiven ihren Gegenſtand als einen ſchon erkannten überlieferte. Die poſitive Philoſophie könnte möglicherweiſe rein für ſich anfangen, mit dem bloßen Ausſpruch: „Ich will das, was über dem Seyn iſt", und wir werden ſehen, wie der wirkliche Uebergang in ſie in der That durch ein ſolches Wollen geſchieht. Iſt aber gleich die poſitive Philoſophie eine von der negativen abgeſetzte und andere, ſo iſt demungeachtet der Zuſammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philoſophie iſt doch nur Eine, nämlich die Philoſophie, die ſowohl ihren Gegenſtand ſucht, als ihren Gegenſtand hat und ihn zur Erkenntniß bringt. Die poſitive iſt es, die auch in der negativen eigentlich iſt, nur noch nicht als wirkliche,

ſondern erſt als ſich ſuchende: — wie dieß dieſe ganze nun zu Ende gekommene Entwicklung gezeigt hat.

Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wiſſenſchaft, die nicht mehr Vernunftwiſſenſchaft iſt (denn dieſe konnte nichts mehr mit ihm anfangen), ſo hört daſſelbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu ſeyn: es wird aus ſeinem Begriff geſetzt, aus der Vernunft, in der es eingeſchloſſen war, befreit, aus der Idee ausgeſtoßen. Zugleich geſchieht eine Umkehrung des bisherigen Verhältniſſes zwiſchen dem was das Seyende iſt (A°) und dem Seyenden (— A + A ± A). Denn da jenes Anfang (prius) wird, kann dieſes, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muß ihm alſo nachfolgen, und das erſte Problem wird ſeyn, zu zeigen, wie Letzteres möglich iſt. Indeß ſind wir noch nicht ſo weit. Denn es bleibt uns jetzt vor allem die Hauptfrage zu beantworten: von wem jene Ausſtoßung A°'s aus der Vernunft und die damit zuſammenhangende Umkehrung — worin der Uebergang zur poſitiven Philoſophie beſteht — ausgeht. Hier iſt nun zu ſagen, daß ſie nicht vom Denken ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wiſſenſchaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der erſten; denn mit dem reinen Daß, dem Letzten der rationalen Philoſophie, iſt nichts anzufangen: damit es zur Wiſſenſchaft werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Conſequens, nicht mehr Antecedens ſeyn kann. Die Vernunftwiſſenſchaft führt alſo wirklich über ſich hinaus und treibt zur Umkehr; dieſe ſelbſt aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktiſchen Antriebs; im Denken aber iſt nichts Praktiſches, der Begriff iſt nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es ſich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein Wille muß es ſeyn, von dem die Ausſtoßung A°'s aus der Vernunft, dieſe letzte Kriſis der Vernunftwiſſenſchaft, ausgeht, ein Wille, der mit innrer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee ſey. Wir ſprechen von einer letzten Kriſis der Vernunftwiſſenſchaft: die erſte nämlich war die, daß das Ich aus der Idee ausgeſtoßen wurde, womit

zwar der Charakter der Vernunftwiſſenſchaft ſich änderte, ſie ſelbſt aber blieb[1]; die große, letzte und eigentliche Kriſis beſteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgeſtoßen, die Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt damit verlaſſen (verworfen) wird. Die negative Philoſophie geht ſomit auf die Zerſtörung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft) oder auf das Reſultat, daß das wahrhaft Seyende erſt das iſt, was außer der Idee, nicht die Idee iſt, ſondern mehr iſt als die Idee, κρεῖττον τοῦ λόγου[2].

Welches aber der Wille iſt, der das Signal zur Umkehrung und damit zur poſitiven Philoſophie gibt, kann nicht zweifelhaft ſeyn. Es iſt das Ich, welches wir verlaſſen haben in dem Moment, wo es dem beſchaulichen Leben Abſchied geben muß und die letzte Verzweiflung ſich ſeiner bemächtigt; denn es iſt ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetiſche Erkenntniß bis zu A° durchgedrungen; noch iſt es nicht befreit von der Eitelkeit des Daſeyns, die es ſich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geſchmeckt hatte, nur um ſo tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erſt die Kluft, welche zwiſchen ihm und Gott, erkennt, wie allem ſittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, ſo daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieſer Bruch verſöhnt iſt, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott ſelbſt. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorſehung iſt, der als ein ſelbſt thatſächlicher dem Thatſächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der **Herr** des Seyns iſt (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalurſache iſt, ſondern ſupramundan). In dieſem ſieht es allein das wirklich höchſte Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Perſönlichkeit durchzudringen. Denn Perſon ſucht Perſon. Mittelſt der Contemplation jedoch konnte das Ich im beſten Falle nur

[1] S. oben S. 421.

[2] Ariſtoteles Eth. Eudem. VII, 14: λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον.

die Idee wieder finden, und alſo auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeſchloſſen, in welcher er ſich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft iſt, dem alſo möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Geſetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Dieſen will es nun; zwar kann das Ich ſich nicht ſelbſt den Beruf zuſchreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit ſeiner Hülfe entgegenkommen [1], aber es kann ihn wollen, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das ſittliche Handeln noch das beſchauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, keine verdiente, alſo auch keine proportionirte, wie Kant will, ſondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überſchwängliche ſeyn kann. Bei Kant, der auch über das Geſetz hinaus will, iſt es nicht das Ich, ſondern bloß die Philoſophie und die Proportion, die über das Geſetz hinaus verlangt, nach einer alſo verdienten Glückſeligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott beſteht, ſondern etwas relativ Aeußres iſt und eigentlich bloß ſinnliche [2]. Ich verlange aber vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, alſo auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich ſie noch als (wenigſtens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte [3]. Wenn immer nur proportionirte Seligkeit, ſo wäre dieß ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird alſo doch nichts andres bleiben und kein philoſophiſch ſich dünkender Hochmuth uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können [4].

[1] „Und dieſes Elends Ende hoffe nicht zu ſehn,
Bevor der Götter Einer abzulöſen dich erſcheint"
(πρὶν ἂν θεῶν τις διάδοχος τῶν σῶν πόνων φανῇ) ſagt Hermes zu Prometheus. v. 1006. 1007.

[2] S. Kritik d. prakt. Vern. Hartenſteinſche Ausg. IV, S. 234 unten.

[3] Nach Kant a. a. O., S. 229, iſt Glückſeligkeit nur das zweite Element des höchſten Guts, was richtig iſt, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, ſondern als das Höhere wird ſie geſucht, jene befriedigt nicht.

[4] Die negative Philoſophie ſagt uns wohl auch, worin die Seligkeit liegt, aber ſie hilft uns nicht dazu.

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlöſung durch ihn iſt, wie Sie ſehen, nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der — Religion. Mit dieſem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daſeyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit dieſem vereinigt (verſöhnt) wird, d. h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation iſt) kann es keine Religion geben — denn dieſe ſetzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menſchen zu Gott voraus — ſowie auch keine Geſchichte, in der Gott Vorſehung iſt [1]. Daher es innerhalb der Vernunftwiſſenſchaft keine Religion, alſo überhaupt keine Vernunftreligion gibt [2]. Am Ende der negativen Philoſophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Sieht man im Ende der Vernunftwiſſenſchaft Vernunftreligion, ſo liegt hierin eine Täuſchung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretiſches Reſultat iſt, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts wiſſe, iſt das Reſultat des ächten, jedes ſich ſelbſt verſtehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die poſitive Philoſophie kommen wir erſt in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erſt erwarten, daß uns die philoſophiſche Religion entſteht, um welche es bei dieſer ganzen Darſtellung zu thun iſt, d. h. die Religion, welche

[1] Mit der Vernunftwiſſenſchaft iſt eine Philoſophie der wirklichen Geſchichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philoſophie der Geſchichte ihre negative Seite hat; ſ. oben S. 542.

[2] Man wird nicht einwenden, daß wir ja doch nach dem Vorhergehenden die Religion ſelbſt als ein Moment der Vernunftwiſſenſchaft ſetzten; allerdings, aber keiner von denen, welche eine Vernunftreligion wollen, wird jene ganz ins Subjekt zurückgehende, von Askeſe nicht zu trennende Religion, die ein Gegenſatz aller Wiſſenſchaft, für Vernunftreligion nehmen oder gelten laſſen. Von einer Vernunftreligion (auf die alle Rationaliſten ſich berufen, gerade als befänden ſie ſich im unzweifelhaften Beſitze einer ſolchen, während in der That nicht zwei unter ihnen übereinſtimmen würden, wenn man ſie einmal anhielte, ſie wirklich aufzuſtellen, ſich nicht immer bloß auf ſie zu berufen), zumal die Wiſſenſchaft wäre, weiß die rationelle Philoſophie nichts.

die wirkliche Religionen, die mythologiſche und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat [1], wobei nun auch am beſten einzuſehen, daß was uns philoſophiſche Religion heißt mit der ſogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn geſetzt es gäbe eine ſolche, ſo gehörte ſie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher ſich uns die philoſophiſche verwirklicht.

Es hat ſich alſo gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in ſeiner Idee) zu haben, durchaus praktiſch entſteht. Dieſes Wollen iſt kein zufälliges, es iſt ein Wollen des Geiſtes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeſchloſſenen nicht ſtehen bleiben kann. Wie dieſe Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, ſo iſt ſie auch nicht Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Nicht dieſe, wie Kant will, ſondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menſchen verlangt nach Glückſeligkeit, ſondern das Individuum. Wenn der Menſch angehalten iſt (durchs Gewiſſen oder durch die praktiſche Vernunft), ſein Verhältniß zu den andern Individuen darnach zu bemeſſen, wie es in der Ideenwelt war, ſo kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für ſich kann nichts anders verlangen, als Glückſeligkeit. Damit trat von Anfang, d. h. ſowie das Geſchlecht dem Geſetz unterworfen war, der Unterſchied ein, daß was in der Folge nur poſtulirt wird, das Individuum (nicht die Vernunft) poſtulirt, und ſo iſt es auch das Ich, welches als ſelbſt Perſönlichkeit Perſönlichkeit verlangt, eine Perſon fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich ſey [2].

[1] S. oben S. 243 ff. und den Anfang der eilften Vorl. Vgl. auch S. 386.

[2] Dieſes Suchen nach Perſon iſt daſſelbe, was den Staat zum Königthum führt. Die Monarchie macht möglich, was vermöge des Geſetzes unmöglich. Denn da z. B. die Geſetze, die im Staat, nicht auch für den Staat gelten, ſo muß, da doch Verantwortung ſeyn muß, eine Perſon da ſeyn, die verantwortlich (vor einem höhern Richterſtuhl, als dem des Geſetzes), der König, der ſich gleichſam zum Opfer darbietet für ſein Volk. Ferner: die Vernunft und das Geſetz

Das Ich demnach iſt es, welches ſagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher beſtimmen werden.

Jenes Wollen bezieht ſich nur auf den Uebergang. Womit die poſitive Philoſophie ſelbſt beginnt, iſt das von ſeiner Vorausſetzung abgelöste, zum prius erklärte $A^0$; als das ganz Idee-Freie iſt es reines Daß (Ἔν τι), wie es in der vorigen Wiſſenſchaft zurückblieb, nur iſt es jetzt zum Anfang gemacht. Dieſes aber iſt die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn $A^0$ iſt nicht, weil $-A+A\pm A$ iſt, ſondern umgekehrt, $-A+A\pm A$ iſt, weil $A^0$ iſt (wiewohl dieſes nicht Iſt, ohne das Seyende zu ſeyn) [1]; daher es auch das iſt, was über dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott außer der Idee" ſo viel beſagt, als: Ich will, was über dem Seyenden iſt. In ſeinem Ἔντι-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber beſteht ſein Unauflösliches, Indiſſolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang ſeyn kann, wie wir dieß früher geſehen [2]. Nun iſt aber $A^0$ nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es ſich als exiſtirend erweist, wäre es ſo gut als nicht vorhanden, es gäbe keine Wiſſenſchaft deſſelben (alſo auch keine poſitive Philoſophie). Denn es gibt keine Wiſſenſchaft wo nichts Allgemeines. Es iſt demnach von dem Ἔν τι zuerſt zu zeigen, wie es das Seyende iſt, und da es dieſes jetzt nur als das posterius und consequens von ihm ſeyn kann, ſo iſt die Frage die: Wie iſt es möglich, daß $-A+A\pm A$ Folge von $A^0$ ſeyn kann? Iſt dieſe Frage gelöst, ſo iſt Gott wieder in ſeinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerſt aber nur des Seyenden, das in der Idee iſt (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee iſt). Hierauf erſt

liebt nicht, nur die Perſon kann lieben, dieſe Perſönlichkeit aber kann im Staat nur der König ſeyn, vor dem alle gleich ſind.

[1] Dieſer Stellung Gottes entſpricht im Staat die Stellung des Königs; für die Stellung des Königs, für die Majeſtät iſt $A^0$ das Urbild, ohne welches ſie nicht begründet werden kann. Vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 12: *οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται.*

[2] in der dreizehnten Vorleſung.

handelt es ſich in zweiter Linie darum, daß er ſich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d. h. des exiſtirenden, empiriſchen erweiſe; wodurch Gott erſt in die Erfahrung und in dieſem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Exiſtenz geführt, in dieſer erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniß nicht nur zum Seyenden in der Idee, ſondern auch zum Seyenden, das außer der Idee iſt, d. h. dem exiſtirenden hat (denn was exiſtirt, iſt außer der Idee), wenn er dieſem ebenſo Urſache iſt und dem alterirten Seyn inwohnend erſcheint, wie er Urſache des Seyenden in der Idee iſt: ſo zeigt er ſeine von der Idee unabhängige, alſo auch mit Aufhebung derſelben beſtehende Wirklichkeit und offenbart ſich alſo als wirklichen Herrn des Seyns.

Hiemit iſt jedoch der Beweis, um den es der poſitiven Philoſophie zu thun iſt, nicht geſchloſſen, wenn er gleich in der Hauptſache geführt iſt. Es geht dieſer Beweis (der Exiſtenz des perſönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem beſtimmten Punkt, nicht alſo etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenſtand unſerer Erfahrung iſt; ſondern, wie ich, ſelbſt bei menſchlichen Individuen, die mir wichtig ſind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wiſſen, daß ſie ſind, ſondern fortdauernde Erweiſe ihrer Exiſtenz verlange, ſo iſt es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtſeyn der Menſchheit immer näher tritt; wir verlangen, daß ſie nicht mehr bloß in ihrer Folge, ſondern ſelbſt ein Gegenſtand des Bewußtſeyns wird; aber auch dahin iſt nur ſtufenweiſe zu gelangen, zumal die Forderung iſt, daß die Gottheit nicht in das Bewußtſeyn einzelner, ſondern in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingehe, und ſo ſehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die geſammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menſchengeſchlechts hindurchgehender iſt, der inſofern nicht ein abgeſchloſſener, ſondern ein immer fortgehender iſt, und ebenſo in die Zukunft unſeres Geſchlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit deſſelben zurückgeht. In dieſem Sinne vorzüglich auch iſt die poſitive Philoſophie geſchichtliche Philoſophie.

Dieſes alſo iſt die Aufgabe der zweiten Philoſophie; der Uebergang zu ihr iſt gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Geſetz zum Evangelium, von der Natur zum Geiſt.

Was aber jene erſte Frage betrifft, die Frage nämlich: wie iſt es möglich, daß, wenn A° prius, das Seyende das vermöge höchſter Vernunftnothwendigkeit mitgeſetzte iſt? ſo iſt dieſe noch auf rationalem Wege zu löſen; inſofern gehört ſie auch noch in dieſe Vorträge, und iſt ſie auch in dieſer Form neu, ſo iſt ſie doch in andrer Form ſchon in früherer Zeit dageweſen — in der Unterſuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten [1].

[1] Dieſe Unterſuchung iſt in ihrer geſchichtlichen Entwicklung zuſammengeſtellt und bis zur Löſung der oben bezeichneten Frage fortgeführt in der als Anlage abgedruckten Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten", welche daher den Schlußſtein dieſer Darſtellung der rationalen Philoſophie bildet. D. H.

# Abhandlung

über

# die Quelle der ewigen Wahrheiten.

# Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Geleſen in der Geſammtſitzung der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin am 17. Januar 1850.

Die Frage, über welche ich heute zu ſprechen beabſichtige, hat ſchon die Philoſophie des Mittelalters beſchäftigt, wie ſie rückwärts zuſammenhängt mit den größten Unterſuchungen des philoſophirenden Alterthums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, iſt ſie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälſchungen ohngeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philoſophiſche Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entſcheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht ſich auf die ſogenannten ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, insbeſondere auf die Quelle derſelben; doch war dieß der einfachſte Ausdruck; im vollſtändigeren handelte es ſich de origine essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum; dieß alles wurde als daſſelbe betrachtet. Denn 1) was die Weſenheiten betrifft, ſo galt es als unwiderſprochener Grundſatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht ſich ſtets nur auf die Exiſtenz der Dinge, zufällig iſt die hier, an dieſem Ort, oder jetzt, in dieſem Augenblick, exiſtirende Pflanze, nothwendig aber und ewig iſt die Weſenheit der Pflanze, nicht anders ſeyn könnend, ſondern nur ſo oder gar nicht. Hieraus erhellt von ſelbſt, daß die essentiae rerum auch daſſelbe ſind mit den mehr oder weniger platoniſch gedachten Ideen. Da ferner bei der Weſenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Weſenheit dieſelbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden ſeyn oder nicht, wie ſich die Weſenheit

eines Kreiſes nicht im Geringſten dadurch ändert, daß ich einen Cirkel wirklich beſchreibe: ſo iſt hieraus begreiflich, daß das Reich der Weſenheiten auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur ſo möglich, nothwendig ſo iſt. Dieß führt von ſelbſt auf den vierten Ausdruck der nothwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dieß nur auf die mathematiſchen bezogen. Aber der Begriff iſt viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchſte Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, ſo wird es auch eine Wiſſenſchaft geben, die dieſe Möglichkeiten unterſcheidet und erkennbar macht, indem ſie denkthätig dieſelben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken wirklich werden läßt, wie die Mathematik thut, wenn ſie das was in einer Figur, z. B. dem rechtwinklichten Dreieck, bloß potentiâ (dem Vermögen nach) iſt, wie das Verhältniß der Hypotenuſe zu den Katheten, wenn ſie, ſage ich, dieſes findet, indem die Denkthätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt. *Φανερὸν*, ſagt Ariſtoteles, *ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται* (Offenbar iſt, daß das bloß der Potenz nach ſeyende durch Ueberführung in Actus gefunden wird). Dieß iſt der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwiſſenſchaft. In der höchſten Vernunftidee wird nun unſtreitig auch die Pflanze prädeterminirt, und es wird nicht abſolut unmöglich ſeyn, von den erſten Möglichkeiten aus, die ſich noch als Principe darſtellen, zu der ſchon vielfach bedingten und zuſammengeſetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuſchreiten. Es wird, ſage ich, nicht abſolut unmöglich ſeyn. Denn es handelt ſich hier überhaupt nicht um das uns, ſondern um das an ſich Mögliche; das uns Mögliche iſt überall von vielen ſehr zufälligen Bedingungen abhängig; für ſolche Ableitungen iſt uns die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geiſt könnte ſie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber iſt eine immer fortſchreitende, nie abgeſchloſſene, und auch das Maß der Anwendung unſerer an ſich beſchränkten geiſtigen Facultäten gar ſehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen iſt und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchſten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derſelben ein ſtetiger Fortſchritt

zu finden ſey: ſo iſt die Pflanze in dieſem Zuſammenhang nichts Zufälliges mehr, ſondern ſelbſt eine ewige Wahrheit, und ich will nicht ausſprechen, wie man über den Naturforſcher urtheilen müßte, dem dieß gleichgültig wäre und deſſen Forſchungen nicht von dem beſtändigen Bewußtſeyn begleitet wären, daß er, womit immer beſchäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, ſondern mit einer ſolchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unüberſehbaren Zuſammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf dieſe Weiſe die Ausdehnung des Gegenſtandes der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den Anlaß, und werde zunächſt anführen, wodurch die Scholaſtiker beſtimmt worden, ſich nach der Quelle der ewigen Wahrheiten umzuſehen.

Dieſer Anlaß alſo war, daß ewige, d. h. nothwendige Wahrheiten ihre Sanction nicht von dem göttlichen Willen haben konnten; bloß durch göttliches Gefallen feſtgeſtellt, waren ſie zufällige Wahrheiten, die ebenſo gut auch Nichtwahrheiten ſeyn konnten; es mußte alſo eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derſelben anerkannt werden, und ebenſo mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges ſeyn, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der essentia divina ſelbſt, nämlich in der als participabilis s. imitabilis gedachten; eine Vorſtellung, wovon ſich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die platoniſche μέθεξις und die mehr den Pythagoreern gebräuchliche μίμησις. Aber wer ſieht nicht zugleich, daß hier der Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Weſen theilzunehmen oder es nachzuahmen — worin die Möglichkeit der Dinge beſtehen würde — daß dieſer eine Fähigkeit des göttlichen Weſens, an ſich theilnehmen oder ſich nachahmen zu laſſen, untergeſchoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich alſo war die Anerkennung einer urſprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen ſondern auch vom göttlichen Weſen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine ſolche behaupteten die Scotiſten,

gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz ſich ausdrückt, coacti admittere principium realitatis essentiarum nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentiarum pendeat necessitas et aeternitas. Dieſes nescio quod hätte ſich übrigens ſelbſt nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewiſſen Punkt wohl überwinden laſſen. Scotus ſprach von einem ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum ſoll in dem Latein des Scotus unſtreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seyende zu nennen iſt, wie auch Ariſtoteles das *πρώτως ὄν*, das erſtlich Seyende, von dem bloß *ἑπομένως ὄν*, von dem was bloß als Folge und Mitgeſetztes eines anderen iſt, das *ἐνεργείᾳ ὄν* von dem bloß *ὑλικῶς ὄν* unterſcheidet und letzteres dem *δυνάμει ὄν* oder dem *μὴ ὄν* gleichſetzt (wohl zu unterſcheiden von dem *οὐκ ὄν*, dem ganz und gar nicht ſeyenden). Ueber die materielle Natur alſo jenes Mitgeſetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöste und bis in unſre Zeit ungelöst Gebliebene lag nicht in der Beſchaffenheit, ſondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seynkönnende doch irgend ein Verhältniß zu Gott haben mußte. Es kam nun aber Descartes, der den Knoten zerhauend auf ſeine Weiſe, nämlich haſtig, das Gegentheil ausſprach: die mathematiſchen wie die andern ſogenannten ewigen Wahrheiten ſeyen von Gott feſtgeſetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Creaturen. (Die eignen Worte des Descartes ſind in einem ſeiner Schreiben folgende: Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo *stabilitas* et ab illo pendere *non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte verſuchen, die Worte ſo auszulegen, als ſolle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen Erkenntniß widerlegt werden, entgegen denjenigen Scotiſten, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden beſtehen, auch wenn gar kein Verſtand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieſer Auslegung widerſpricht eine andere Aeußerung des Philoſophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et

cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum (nämlich weil er es will) res est vera.

Die nächste Folge, die ſich aus dieſer Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß ſie eine bloße Erfahrungswiſſenſchaft ſey; denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig iſt, da es ebenſo gut nicht ſeyn könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man ſagt a priori gewußt werden. Dem widerſpricht aber ſchon, daß es in der Erfahrung keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den erſten Begriffen oder Vorausſetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel iſt als bloße Erfahrung. Ich ſage auf jeden Fall; denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſey, iſt die Sache auch nicht abgethan, ich kann mich aber hier auf die ſpecielle Unterſuchung der Geneſis der mathematiſchen Wahrheiten nicht einlaſſen und muß dieſelbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meiſten aber widerſpricht der Behauptung (daß die mathematiſchen Lehren nur wahr ſeyn ſollen in Folge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer Wille dazwiſchen kommt, iſt von Wirklichem die Rede; aber offenbar iſt, daß die Geometrie z. B. nicht um das wirkliche, ſondern nur um das mögliche Dreieck ſich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze iſt, daß dem wirklich ſo ſey, ſondern daß es nicht anders ſeyn könne, und das Dreieck z. B. nur ſo möglich iſt, daß ſeine Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch ſo ſeyn wird, wenn es Iſt, aber daß es Iſt, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in Bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Descartes am wenigſten zugegeben haben; aber es iſt darum nicht weniger wahr, daß ſie aus ſeiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieſer Annahme den Wiſſenſchaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheit entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Descartes Ausſpruch den Schluß ziehen, daß $3 + 3 = 6$ nur wahr iſt wo und ſo lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr iſt in

andern Regionen des Weltalls und im nächſten Jahr auch für uns aufhört wahr zu ſeyn. Von ernſteren Folgen aber würde die Sache ſeyn, wenn die Lehre auf das ſittliche und religiöſe Gebiet übergetragen würde, wie dieß durch einige Theologen der reformirten Kirche geſchah, die ſich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterſchied von Gut und Bös kein objektiver, ſondern allein durch den göttlichen Willen feſtgeſetzter ſey. Von dieſer Seite beſonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, deſſen Worte, die Leibniz einer Stelle in ſeiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. „Eine Menge der ernſteſten Autoren, ſagt er, erklären ſich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem ſolchen in der Natur der Dinge ſelbſt ein Gutes und ein Böſes gibt. Zum Erweis dieſer Behauptung gelten ihnen beſonders die abſcheulichen Folgen der entgegengeſetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphyſik hergenommenes Argument. Es iſt eine gewiſſe Sache, daß Gottes Exiſtenz nicht eine Folge ſeines Willens iſt; er exiſtirt nicht weil er will, und wenn er ebenſo wenig allmächtig oder allwiſſend iſt, weil er es ſeyn will, ſo kann ſich ſein Wille überhaupt nur auf außer ihm Seyendes erſtrecken, doch auch ſo nur darauf daß es Iſt, nicht aber auf das was zum Weſen deſſelben gehört. Gott, wenn er wollte, konnte die Materie, den Menſchen, den Kreis nicht wirklich machen, aber unmöglich war ihm, ſie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre weſentlichen Eigenſchaften mitzutheilen, die demnach nicht von ſeinem Wollen abhangen“ [1]. Man darf es mit geiſtreichen Reden nicht zu ſtrenge nehmen; ſonſt könnte man in Baylés Worten die Meinung durchſchimmern ſehen, daß die Exiſtenz Gottes eine ewige Wahrheit in demſelben Sinne ſey, in welchem ihm $3 + 3 = 6$ eine ſolche iſt; eine Meinung, der man ſich doch vielleicht ebenſowohl verſucht finden könnte zu widerſprechen, wie jener Abt eines Kloſters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher ſich hatte hinreißen laſſen, zu ſagen, Gottes Daſeyn

[1] Erdmann'ſche Ausgabe von Leibniz, S. 560, §. 183.

ſey ſo gewiß, als daß 2 mal 2 vier ſey, wegen dieſes Ausſpruchs zurechtwies, indem er hinzuſetzte, Gottes Daſeyn ſey weit gewiſſer als daß $2 \times 2 = 4$ ſey. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine ſolche Aeußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menſchen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewiſſer ſeyn könne als daß $2 \times 2 = 4$ iſt. Ohne den Ausdruck unterſuchen zu wollen, iſt gewiß, daß es Wahrheiten von verſchiedener Ordnung gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt ſchon darum nicht unbedingte Gewißheit beiwohnen kann, weil dieſe Wiſſenſchaften, wie ich in meiner frühern Vorleſung aus Platon angeführt, mit Vorausſetzungen zu Werk gehen, die ſie ſelbſt nicht rechtfertigen, und damit, was deren Werth und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil ſie vieles nur erfahrungsmäßig wiſſen, z. B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche ſie noch nicht einmal ein Geſetz des gegenſeitigen Abſtandes gefunden.

Mit Bayle erklärt ſich nun Leibniz, was die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverſtanden, nicht aber ebenſo mit den äußerſten unter den Scotiſten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott in jedem Sinne unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für ſich und außer allem Zuſammenhang mit Gott beſtehende Natur der Dinge aufſtellen. Wenn der Wille Gottes nur die Urſache der Wirklichkeit der Dinge zu ſeyn vermag, ſo kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in dieſem Willen, ſie kann aber ebenſowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige ſeyn. „Meines Erachtens", ſagt Leibniz (in der Theodicee), „iſt der göttliche Wille die Urſache der Wirklichkeit, der göttliche Verſtand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, dieſer iſt es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität, — alſo, will er ſagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuſchreiben müſſen — alle Realität muß auf etwas gegründet ſeyn, das exiſtirt. Freilich iſt wahr — was ſchon ein Theil der Scholaſtiker geltend gemacht hat — daß auch der Gottesleugner ein

vollkommener Geometer ſeyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das exiſtirt, ſondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter ſich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewiſſe Wiſſenſchaften verſtehen können, ohne ihre erſte Quelle zu wiſſen, die in Gott iſt“ [1]. Da Leibniz dieß nur von gewiſſen Wiſſenſchaften ſagt, ſo hat er offenbar die Philoſophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, iſt Leibnizens allgemeiner Ausſpruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwiſchen „ganz unabhängig ſeyn von Gott“ und beſtimmt ſeyn durch göttliche Willkür iſt etwas in der Mitte. Dieſes Mittlere iſt in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verſtande. Leibniz bedient ſich dieſer Unterſcheidung namentlich um wegen des Uebels und des Böſen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Urſache des Uebels, ſagt er, iſt in der idealen Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, ſondern nur im göttlichen Verſtande iſt.

Aber dieſer Verſtand nun wie verhält er ſich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder beſtimmt er von ſich aus und ohne an etwas gebunden zu ſeyn, was in den Dingen nothwendig und ewig ſeyn ſoll; in dieſem Fall iſt nicht einzuſehen, wie er ſich von dem Willen unterſcheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Iſt es der Verſtand Gottes, der, ohne durch irgend etwas beſtimmt oder eingeſchränkt zu ſeyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, ſich ausdenkt, ſo wird man auch ſo der Willkür nicht entgehen. Oder iſt der Sinn dieſer: der Verſtand ſchafft dieſe Möglichkeiten nicht, er findet ſie vor, er entdeckt ſie als ſchon da ſeyende, dann muß es etwas von dieſem Verſtand Verſchiedenes und von ihm ſelbſt Vorausgeſetztes ſeyn, worin dieſe Möglichkeiten begründet ſind und worin er dieſelben erblickt. Dieſes aber ſomit vom göttlichen Verſtande Unabhängige, und woran wir dieſen ſelbſt gebunden zu denken

[1] A. a. O., S. 561, §. 184.

hätten, wie ſollen wir es benennen? Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen kann es ſelbſt nichts Individuelles mehr ſeyn, wie wir den Verſtand denken müſſen; denn auch der Leibnizſche Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verſtanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja dieſem entgegengeſetzt, ſelbſt das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt ſich nur von der Vernunft ſagen. Wir wären alſo auf eine vom göttlichen Willen unabhängig exiſtirende ewige Vernunft gewieſen, deren Schranken oder Geſetze der göttliche Verſtand in ſeinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überſchreiten könnte. Aber einmal auf dieſem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen — ſollten wir auf dieſem Punkt ſtehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen ſuchen? Und dieß um ſo mehr, als wenn man zwiſchen dieſer Vernunft und Gott unterſcheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müſſen, deren keines von dem andern abzuleiten iſt, während die Wiſſenſchaft vor allem und zuerſt auf Einheit des Princips dringt. Warum alſo nicht ſagen, daß Gott ſelbſt nichts anderes iſt als dieſe ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwiderſprechlich und unter geſcheidten Leuten ſich von ſelbſt verſtehend adoptirt, unendlicher Beſchwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen dieſen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung ſey und uns von der Leibnizſchen Zeit unmittelbar in die Gegenwart verſetze. Denn das Syſtem, in dem die Vernunft alles iſt, ſey ja eben das neueſte. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die allgemeine Denkart der Zeit und nur durch kein philoſophiſches Syſtem repräſentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), alſo genöthigt, auf mehr populäre Weiſe ſich geltend zu machen und ſich auf die Theologie zu werfen. Dieſer theologiſche Rationalismus, der freilich ſelbſt noch nicht wußte, was er in letzter Inſtanz wollte, ging (es läßt ſich dieß genau geſchichtlich nachweiſen) unmittelbar

aus der Wolffſchen Schule hervor. Wenn aber dieſer Rationalismus erſt in der neueſten Zeit dazu gelangt iſt, ſich als philoſophiſches Syſtem aufzuſtellen, ſo dankt er dieß freilich der ſpäteren Entwicklung, aber ſeine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieſer, ſondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichſam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die ſich als Ausnahmen darſtellen, und läßt ſich nicht ſofort durch ein philoſophiſches Syſtem aufheben, vielmehr begibt ſich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem ſie es ſich dienſtbar macht und nur das ſo geknebelte ſich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieſer Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: ſo unmöglich iſt es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft ſich ſelbſt untreu werde, von ſich ſelbſt abfalle, dieſelbe Idee, welche erſt als das vollkommenſte, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargeſtellt worden, daß dieſe Idee, ohne irgend einen Grund dazu in ſich ſelbſt zu haben, recht eigentlich, wie die Franzoſen ſagen, sans rime ni raison, ſich in dieſe Welt zufälliger, der Vernunft undurchſichtiger, dem Begriff widerſtrebender Dinge zerſchlage. Dieſer Verſuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beiſpiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianiſchen Worten: haec si tu postules (ein ſolches ſich ſelbſt Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen —, ſo iſt offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verſchiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Urſache des verſchiedenen Verhältniſſes zu Gott in der Natur jenes neseio quod ſelbſt zu ſuchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichſam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten ſoll, demgemäß

aber ſelbſt nur Möglichkeit, alſo nur die potentia universalis ſeyn kann, die als ſolche toto coelo von Gott verſchieden, ſoweit auch ihrem Weſen nach, alſo bloß logiſch betrachtet, unabhängig von dem ſeyn muß, von dem alle Lehren übereinſtimmend ſagen, daß er reine Wirklichkeit iſt, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz iſt. Soweit iſt das Verhältniß noch ein bloß logiſches. Aber wie wird ſich nun das reale Verhältniß darſtellen? Einfach ſo: Jenes alle Möglichkeit begreifende, ſelbſt bloß Mögliche wird des ſelbſt-Seyns unfähig, nur auf die Weiſe ſeyn können, daß es ſich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn iſt, und gegen das es als das ſelbſt nicht Seyende erſcheint. Ich gebe dieſe Beſtimmungen ohne weitere Motivirung, weil ſie ſich alle auf bekannte ariſtoteliſche Sätze gründen. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτοῦ λεκτέον*, „das Hyliſche, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von ſich ſelbſt, es kann nur von einem andern geſagt werden", welches andere demnach es iſt. Denn wenn ich B von A ſage (prädicire), ſo ſage ich, daß A B iſt. Dieſes andere aber, das dieſes, des ſelbſt-Seyns Unfähige, iſt, dieſes müßte das ſelbſt-Seyende und zwar das im höchſten Sinn ſelbſt-Seyende ſeyn — Gott. Das reale Verhältniß alſo wäre, daß Gott jenes für ſich ſelbſt nicht Seyende iſt, das nun, inwiefern es iſt — nämlich auf die Weiſe Iſt, wie es allein ſeyn kann — als das ens universale, als das Weſen, in dem alle Weſen, d. h. alle Möglichkeiten ſind, erſcheinen wird.

Mit dieſer Entwicklung ſind wir auf dem von Kant zuerſt gleichſam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchſte Preis ſeines ebenſo unermüdlichen wie redlichen Forſchens zu Theil geworden, wenn er auch dieſen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus ſelbſt weiter fortzuſchreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz faſſen, da ich ſie früher, in der Abſicht, ſpäter darauf zu verweiſen, zum Gegenſtand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzuleſen [1]. Kant

[1] Enthalten in der zwölften Vorleſung.

zeigt alſo, daß zur verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge die Idee der geſammten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß verſteht die nachkantiſche Philoſophie, wenn ſie von der Idee ſchlechthin, ohne weitere Beſtimmung ſpricht; dieſe Idee ſelbſt nun aber exiſtirt nicht, ſie iſt eben, wie man zu ſagen pflegt, bloße Idee; es exiſtirt überhaupt nichts Allgemeines, ſondern nur Einzelnes, und das allgemeine Weſen exiſtirt nur, wenn das abſolute Einzelweſen es iſt. Nicht die Idee iſt dem Ideal, ſondern das Ideal iſt der Idee Urſache des Seyns, wie man auch insgemein zu ſagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht iſt. In dem Satz: das Ideal iſt die Idee, hat alſo das iſt nicht die Bedeutung der bloßen logiſchen copula. Gott iſt die Idee heißt nicht: er iſt ſelbſt nur Idee, ſondern: er iſt der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo ſie der Möglichkeit nach alles iſt), er iſt der Idee Urſache des Seyns, Urſache daß ſie Iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, im ariſtoteliſchen Ausdruck.

Es iſt alſo nun wohl das Verhältniß ſo beſtimmt, daß Gott das allgemeine Weſen iſt, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es iſt. Was nun das Wie betrifft, ſo verſteht ſich außer dem ſchon Geſagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weiſe, alſo vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen iſt. Und doch iſt nicht Er ſelbſt dieſes All. In ihm ſelbſt iſt kein Was, er iſt das reine Daß — actus purus. Aber um ſo mehr, wenn in ihm ſelbſt kein Was und nichts Allgemeines iſt, durch welche Nothwendigkeit geſchieht es, daß was ſelbſt oder in ſich ohne alles Was iſt, daß dieſes das allgemeine Weſen, das alles begreifende Was iſt?

Es kann nichts helfen zu ſagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wiſſenſchaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben ſoll Wiſſenſchaft ſeyn? und nimmer kann die Möglichkeit unſres Wiſſens die Urſache davon ſeyn, daß der in welchem ſchlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir ſonſt Einzelnes nennen, weit erhaben iſt (denn dieſes trägt immer noch ſehr viel Allgemeines in ſich) — daß dieſer, welcher das abſolute Einzelweſen iſt, das allgemeine Weſen iſt. Da er es nicht

wollend, und auch nicht in Folge ſeines Weſens oder Selbſtes iſt — denn dieſes, als das Abſonderlichſte (τὸ μάλιστα χωριστόν), d. h. als das Individuellſte, iſt es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann —, ſo kann er das Alles Begreifende nur ſeyn in Folge einer über ihn ſelbſt hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Verſuchen wir es auf dieſe Weiſe. Sagen wir, dieſe Nothwendigkeit ſey die des Eins-ſeyns von Denken und Seyn — dieſe ſey das höchſte Geſetz, und deſſen Sinn dieſer, daß was immer Iſt auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts iſt, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Iſt.

Gott enthält in ſich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieſes, daß er Iſt, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier iſt die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgeſprochen auf ſehr verſchiedene Weiſe angewendet worden. Denn es iſt leicht von einem Syſtem, das man nicht überſieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt iſt von der nöthigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es iſt ſchwer, mit ſolchen Fetzen ſeine Blöße zu decken und ſie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es iſt ein weiter Weg bis zum höchſten Gegenſatz, und jeder, der von dieſem ſprechen will, ſollte ſich zweimal fragen, ob er dieſen Weg zurücklegt. Die Einheit, die hier gemeint iſt, reicht bis zum höchſten Gegenſatz; das iſt alſo auch die letzte Grenze, iſt das, worüber man nicht hinauskann. In dieſer Einheit aber iſt die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn iſt das Erſte, das Denken erſt das Zweite oder Folgende. Es iſt dieſer Gegenſatz zugleich der des Allgemeinen und des ſchlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten ſcheint. Selbſt ein Franzoſe, der ſich übrigens um Ariſtoteles Verdienſte erworben, ſchließt ſich dieſer allgemeinen Meinung an, indem er ſagt: le général se réalise

en s'individualisant. Es möchte ſchwer ſeyn zu ſagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, ſich zu realiſiren. Zu ſagen iſt vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meiſten das es im höchſten Sinne iſt, daß das Individuelle ſich realiſirt, d. h. ſich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es ſich generaliſirt, d. h. indem es das allgemeine, das alles begreifende Weſen zu Sich macht, ſich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert ſeyn, ſo müßte man es darüber ſeyn, auch den Platon, den Ariſtoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken über das Seyn geſetzt wird. Platon? — nun ja, wenn man jene einſame Stelle im ſechsten Buch der Republik überſieht, wo er von dem *ἀγαθὸν*, d. h. von dem Höchſten in ſeinen Gedanken, ſagt: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, alſo, daß das Höchſte nicht mehr *οὐσία*, Weſen, Was iſt, ſondern noch jenſeits des Weſens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbſt das Wort *πρεσβεία*, das in erſter Bedeutung Alter, erſt in zweiter Anſehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, iſt nicht umſonſt gewählt, ſondern um ſelbſt die Priorität vor dem Weſen auszudrücken. Wenn man alſo dieſe Stelle überſieht, könnte es ſcheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Ariſtoteles? Ariſtoteles, dem die Welt vorzüglich die Einſicht verdankt, daß nur das Individuelle exiſtirt, daß das Allgemeine, das Seyende nur Attribut iſt (*κατηγόρημα μόνον*), nicht ſelbſt-Seyendes, wie das, was allein *πρώτως*, zuerſt ſich ſetzen läßt — Ariſtoteles, deſſen Ausdruck: *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια* allein allen Zweifel niederſchlagen würde; denn hier iſt *οὐσία*, was ſonſt dem Ariſtoteles das *τί ἐστιν*, das Weſen, das Was, und der Sinn iſt, daß in Gott kein Was, kein Weſen vorausgeht, an die Stelle des Weſens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Dieſem abſoluten Daß in Gott kann dann aber nur das abſolute Was entſprechen. Wie aber beide an einander gekettet ſind, dafür bedarf es noch des beſtimmteren Ausdrucks. Gott iſt das allgemeine Weſen, die Indifferenz aller Möglichkeiten,

er iſt dieß nicht zufälliger, ſondern nothwendiger und ewiger Weiſe, er hat es an ſich, dieſe Indifferenz zu ſeyn, an ſich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menſchen ſagt, daß er etwas an ſich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen ſogar, daß er nicht darum wiſſe. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne ſein Zuthun, nicht gewollter, alſo in Anſehung ſeiner ſelbſt zufälliger Weiſe iſt, iſt es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein *συμβεβηκὸς* im ariſtoteliſchen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein *αὐτῷ καθ' αὐτὸν ὑπάρχον*, aber das ihm doch nicht im Weſen iſt (*μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν*), wogegen ihm alſo (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig iſt) auch das Weſen frei bleibt. Ariſtoteles erläutert ein ſolches nicht im Weſen und doch an ſich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zuſammen = zwei Rechten, iſt zwar ein dem Dreieck *καθ' αὐτὸ ὑπάρχον*, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es iſt ihm doch nicht in der *οὐσία*, denn der Begriff des rechten Winkels ſelbſt kommt in der Weſensbeſtimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlaſſen, ſcheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweiſe die Geiſter beſchäftigt, und dennoch haben ſie eine ſehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem Was über das Daß ertheilte Uebergewicht ſcheint mir nicht ein beſonderes, ſondern ein allgemeines Leiden der geſammten, glücklicher Weiſe von Gott mit unerſchütterlicher Selbſtzufriedenheit ausgerüſteten deutſchen Nation zu ſeyn, die ſich im Stande zeigt, eine ſo lange — lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfaſſung ſich zu beſchäftigen. Wodurch alſo in der letzten Zeit die deutſche Philoſophie mit unſeliger Improductivität geſchlagen worden, daſſelbe ſcheint mir auch die Urſache der politiſchen Improductivität Deutſchlands, am ſchmerzlichſten zu empfinden in einem

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um ſo mehr Urſache hat, ſtets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu ſeyn, daß die Staaten nur durch dieſelben Urſachen erhalten werden, durch welche ſie groß geworden ſind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weiſe erſt das Seyn feſtgeſtellt iſt, mag man, wie es auch von ſelbſt immer geſchehen iſt, den Inhalt dieſes Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen ſuchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für ſich und von allen Exiſtenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner ſeyn kann: ſo wird man das eine Weile fortſetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, dieſen Inhalt aufzunehmen. Das Was führt von ſich ſelbſt ins Weite, in die Vielheit, und alſo auch natürlich zur Vielherrſchaft, denn das Was iſt in jedem Ding ein andres, das Daß ſeiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinweſen, das wir Natur und Welt nennen, herrſcht ein einziges, jede Vielheit von ſich ausſchließendes Daß; wenn aber auch mit Platon anzunehmen iſt, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausſchließlich in der Wiſſenſchaft gelebt haben, jene nicht, weil ſie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt ſind, ſondern vielerlei und zufällige Zwecke, dieſe nicht, weil ſie nicht freiwillig auf menſchliche Geſchäfte ſich einlaſſen, ſondern jetzt ſchon in den Inſeln der Seligen zu wohnen ſich dünken werden: ſo kann daraus nicht folgen, daß der Philoſoph, wenn auch die zufällige politiſche Strömung nach der entgegengeſetzten Seite gehen ſollte, nicht nur um ſo mehr in der Wiſſenſchaft feſthalte an jenem Homeriſchen, das ſchon durch Ariſtoteles die Metaphyſik ſich als letzten Grundſatz angeeignet hat:

εἷς κοίρανος ἔστω.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

# Druckfehler.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 290 | Zeile | 8 | von | unten | fehlt die Schlußklammer vor „weil“. |
| „ | 305 | „ | 2 | „ | oben | statt würde lies: wurde |
| „ | 317 | „ | 4 | „ | unten | „ Einen-selbſt lies: Einen ſelbſt. |
| „ | 382 | „ | 17 | „ | „ | „ Alexander lies: Alexandria. |
| „ | 396 | „ | 3 | „ | oben | statt δύας lies: δυάς. |
| „ | 541 | „ | 11 | „ | unten | „ verſchreiben lies: vorſchreiben. |
| „ | 543 | „ | 7 | „ | „ | „ meiſtergültig lies: muſtergültig. |
| „ | 549 | „ | 16 | „ | „ | fehlt hinter „Volk“: ſchelten. |

Schelling

Schelling

Schelling

Schelling